مباني الفكر الإسلامي (١)



الشيخ عبد الله محمدي

الشيخ مجتبى مصباح

ترجمة

مصطفى داود

مراجعة

الشيخ حسنين الجمال

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-205-4

[٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - mail: almaarf@shurouk.org

تصميم:

سيد مهدي حسيني

إخراج فني:

ماجد مصطفى

طباعة:



07762001 - 70743117
dpidigitalprint2020@gmail.com

الفهرس

كلمة الناشر

بقلم الشيخ شفيق جرادي

هل استطاع المسلمون أن يُعرّفوا دينهم في عصر الحداثة؟ وهل دخل الفكر الإسلامي عالم المعاصرة، دون أن يفارق أصالته في تقديم هويته أو حفظ استمرار تراثه؟

وفي خضم الإعصار الحضاري الغربي الذي اجتاح جغرافيا الأديان والثقافات والعادات والتيارات الفكرية، والقلاع الحضارية في العالم بشعوبه وأممه، هل صمد الإسلام بمشروعه الثقافي والفكري؟ وهل استطاعت المذاهب والمدارس الإسلامية أن تبني لنفسها علماءها، وكتبها، وأطروحاتها، ونشطاءها الحاملين لواء الدين والمعرفة الدينية، وبالتالي الدعوة والتبليغ الإسلامي؟

إن المتتبِّع لحركة النهوض الفكري والإصلاحي في مدرسة جمال الدين الأسدآبادي، ومحمد عبده، ومن بعدهم للنائيني ومفكري المرجعيات الدينية من أمثال الشيخ المظفر، والإمام الخميني، والشهيد

الصدر، سريعًا ما يلحظ مظاهر القلق الحضاري الخلّاق في مشروعهم الفكري وأدبياتهم التفسيرية والفلسفية والفقهية والفكرية.

وفي الوقت نفسه، سيلحظ الحضور المكثّف للإشكاليات التي فرضتها الحضارة الغربية وعقل التنوير والحداثة على كل مشروع فكري أو ثقافي أو ديني، ومن بينها الإسلام والمسلمون.

وقد حكمت على المنهجية المعاصرة في تقديم الإسلام ثنائية «الديني/ العلماني» في كل محاولة فكرية تبلورت عبر محاضرة أو مقالة أو كتاب، وهو ما فرض استحضار المقولات الغربية في أي أفكار وطروحات إسلامية جديدة ومعاصرة، وإن بنسبٍ متفاوتة بين مفكّر وآخر، وكتاب وآخر.

وفي هذا السياق، برزت مدرسة فكرية - فلسفية هي مدرسة الصدرائية الجديدة (نسبةً إلى الملا صدرا فيلسوف القرن السادس عشر الميلادي)، وكان المؤسس للمعاصرة الفكرية الإسلامية وفقًا لصدرا الفيلسوف المجدِّد العلّامة الطباطبائي، ومن أهم أعلام هذه المدرسة يُذكر الشهيد مرتضى مطهري، والعلّامة الشيخ حسن زاده الآملي، والعلّامة الشيخ جوادي الآملي، والعلّامة الشيخ جعفر السبحاني.

ويُذكر أيضًا من بين أهم أعلامها العلّامة البارز الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، الذي استبطن في مشروعه الفكري المعاصر امتدادات العرفان المزاوج للفقه والجهاد عند كل من العارف الشيخ بهجت والإمام الخميني، كما استكمل المسير التكاملي للفلسفة الصدرائية بروحية اجتهادية لحظت حضورًا مكثّفًا لابن سينا، وللمحاولات

الغربية، ومنها على سبيل المثال النقدية الكانطية ومشروعها المعرفي، وألسنيات علم الدلالة في بعض مشاريعه التفسيرية، كما والتأويلية في محاولاتها التجديدية الفكرية التي عبّر عنها في مشروع مستقل أطلق عليه عنوان «معارف القرآن»، الذي أراد له رسم المعالم الكلية للأطروحة الإسلامية، وفق ما أثاره التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، والذي مازج فيه بين النص والعقل، وبين الفلسفة والعرفان والتأويل والألسنية...

المصباح اليزدي والخلاصة التعليمية

بادرت مجموعة علماء وباحثين أكفاء من «مؤسسة الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ» إلى العمل على بلورة خلاصات تعليمية لأفكار واجتهادات العلّامة مصباح اليزدي، وقدموها في مجموعة كتب بغية تحقيق جملة استهدافات منها:

أولًا: بلورة الفكر الإسلامي المعاصر من خلال جملة مقاربات تطال التكامل التراثي مع المعاصرة، وِفق عناوين: «نظرية المعرفة»، و«معرفة الله»، و«معرفة الإنسان»، و«فلسفة الأخلاق»، و«فلسفة الحقوق»، و«فلسفة السياسة».

ثانيًا: عرض هذه الأطروحة بتنوع اهتماماتها بلغة ميسّرة تقرِّب للأذهان المفردات والمقولات التراثية، متماهيةً مع الأدبيات الفكرية والعلمية المعاصرة.

ثالثًا: تقديم هذا المشروع بهيكلية تعليمية تلحظ أهم المستجدات في أساليب التعليم الحديثة، وضمن مشروع يعالج «مباني الفكر الإسلامي».

رابعًا: بناء طلائع شبابية مثقفة وتحضيرها لأخذ دورها في عملية التبليغ الإسلامي، والتحضّر للانخراط في الممارسة الفكرية الأصيلة والمعاصرة.

من هنا، كان لمعهد المعارف الحكمية عبر دار النشر التابعة له قرار القيام بترجمة هذا الإنجاز الفكري - التعليمي، بإشراف أكفاء من أهل الثقافة والعلم، وتقديمه إلى القارئ العربي عمومًا، والشباب العربي المسلم الساعي للتعمق في معرفة الإسلام والعصر خصوصًا.

كما كان للمعهد قرار اعتماد هذه السلسلة العلمية الشريفة كمادة ومقررات علمية لدراسةٍ مدخليةٍ إلى «مباني الفكر الإسلامي»، راجين من المولى التسديد وحُسن القبول.

مقدّمة معاونيّة البحوث

الحقيقة هي أجمل سرّ وجودي وأرقى حاجة إنسانيّة بذل من أجلها الكثير من المؤمنين والعلماء مهجهم وأرواحهم، وما زالوا، وسعى عبدة الباطل بكلّ ما أوتوا من قوّة، ومن خلال شتّى أنواع المؤامرات والفتن، أن يمحوها أو يغيّروها، وما فتئوا. من أمرّ الحقائق مظلوميّة الحقيقة، ومن أجملها وألذّها هي أنّ الحقيقة دائمًا وأبدًا حليفة الحق وعدوّة الباطل، الحق فيها مرفوع الرأس والباطل بين يديها مذلول مقهور. هذا الشأن الرفيع والمقام العالي للحقيقة بغض النظر عن طبيعة الحق، هو رهين للجهود الخالصة واللامتنهاية لطلّاب الحقيقة الذين بذلوا الغالي والنفيس وعملوا بكَدٍّ وعناء للارتواء من عذب ذلك النبع الفوار. وفي خضمّ ذلك، تتلألأ الأديان الإلهية ويبرز الأنبياء الإلهيون، لا سيما الإسلام والرسول الأكرم ﷺ وأئمة الهدى عليهم السلام ونوابهم بالحق، بوصفهم المؤثر الأوّل في الإيصال إلى الحقيقة.

قدّم علماء الشيعة رسالتهم العظيمة والفريدة، المستقاة من العقل والنقل، والمستخرجة من أعماق المعارف القرآنيّة والمنتقاة من عذب

سيرة الأولياء، ودافعوا عنها ووقفوا بوجه حملات عبدة الظلم والظلام بكل ما أوتوا من قوة وبذلوا في سبيل ذلك كلّ ما يملكون. الآن، وفي عصر الأزمات الروحيّة والمعنويّة، يسعى أعداء الحق والحقيقة جاهدين للسيطرة على العالم من خلال نشر عدد هائل من الآثار المكتوبة والمسموعة والمرئية، مستفيدين من وسائل حديثة ومتطوّرة في مختلف الميادين والمجالات. وعلى هذا الأساس، صعب في هذا الزمن عمل طلّاب الحقيقة، وتضاعفت مسؤولية العلماء الحوزيين والجامعيّين - لا سيما علماء الدين - بسبب ضخامة ما يواجهونه ويتصدون له.

في عالم التشيّع، يمتلك الباحثون الحوزويّون رصيدًا مشرقًا في العلوم الفلسفيّة والكلاميّة، والتفسيريّة والحديثيّة، والفقهيّة والأصولية ونظائرها. ولطالما كانت تأمّلاتهم المهمة حاضرة في طيّات الأبحاث الإسلاميّة. كذلك في مجال العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة والتقنيّات الجديدة، فقد خطا أيضًا علماؤنا خطوات كبيرة في هذه المجالات، فأصبحوا على مقربة من مكانتهم التي يستحقونها، وهم يسعون بجد وبشكل مستمر لاسترداد مكانتهم على المستوى العالمي. أمّا في مجال أبحاث العلوم الإنسانية والاجتماعية فمساعي علمائنا وباحثينا ليست كما يجب، ولطالما اكتفينا ببعض الترجمات والاقتباسات لنظريات الآخرين، وقلّما نجد في هذا الميدان حركات ابتكارية خلّاقة مستخرجة من المباني الإسلامية، وما زال أمامنا طريق طويل ومحفوف بالصعوبات والمخاطر للوصول إلى المكانة المطلوبة في هذه المجالات. لهذا، إنّ أحد أهمّ الأهداف والأولويات للمؤسسات العلمية

- لا سيما مراكز الأبحاث في الحوزات العلميّة - هو البحث في مسائل العلوم الإنسانيّة والاجتماعية بنظرة إسلامية، ذلك، مضافًا إلى مهمتهم في استنباط التعاليم الإسلامية وتفسيرها وبيانها.

بدورها مؤسّسة الإمام الخميني قدس سره للتعليم والأبحاث، ومنذ انطلاقتها تحت رعاية قائد الثورة الإسلامية الإمام الخميني قدس سره، ومتابعة خلفه الصالح الإمام القائد الخامنئي دام ظله وطبقًا للأهداف والسياسات التي رسمها آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي (حفظه الله)، قد اهتمت بالأبحاث العلميّة والدينيّة لأجل تلبية الاحتياجات الفكرية والدينية للمجتمع، فبذلت قصارى جهدها في الأبحاث التأسيسيّة والتوجيهيّة والعمليّة. ولتحقيق هذه الأهداف، عملت معاونيّة الأبحاث في هذه المؤسسة على وضع البرامج والخطط، وإرشاد الباحثين طلابًا وعلماء، وحاولت قدر المستطاع أن تنشر آثار المحقّقين، وقد نجحت حتى الآن، وبحمد الله تعالى، في أن تنشر آثارًا قيّمة ومهمة في المجتمع الإسلامي.

هذا الكتاب الذي بين أيدينا، هو كتاب بحثي في مجال نظريّة المعرفة، دُوّن بجهود حثيثة من قبَل العالمَين الجليلَين: الشيخ الدكتور مجتبى مصباح اليزدي والشيخ الدكتور عبد الله محمّدي (حفظهما الله). والهدف الأساسي منه هو بيان أهمّ مباحث نظرية المعرفة من وجهة نظر إسلاميّة.

وتُثني معاونيّة البحوث على مجهود المؤلّفين المحترمَين، وتتوجه بجزيل الشكر أيضًا إلى الإخوة الفضلاء: الشيخ محمد حسين زاده

اليزدي، والشيخ أكبر ميرسپاه والشيخ محمود فتح علي، لمطالعتهم هذا الكتاب ولملاحظاتهم القيّمة، حتى خرج الكتاب بهذا النحو المبارك. ونسأل الله تعالى لهم جميعًا التوفيق ومزيدًا من السداد في خدمة الإسلام.

معاونيّة البحوث
مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث

مقدّمة المؤلّفين

يهتم الإنسان وبشكل طبيعي بمصيره، ولا يمكنه تجاهل الخيارات المتاحة أمامه. لذا، تراه يفكّر ويتأمّل قبل الاختيار، وكـذا يطلب المساعدة في ذلـك، على أمل الوصول إلى الخيار الصحيح. مجرد احتمال اختيار الطريق المؤدي إلى مصير نهائي غير مطلوب ولا يمكن الرجوع عنه، يدفع العاقل لكي يتروّى ويفكر مليًّا حتى يطمئن بصحته قبل اختياره، لا سيما إن كان هذا الطريق معيّنًا للمسار الكلي للحياة واحتمال الخطر فيه غير محدود. وعلى هذا الأسـاس، يُعدّ البحث عن الدين الحق والنمط الصحيح للحياة أحدَ أهم الهواجس التي يشعر بها كلّ عاقل، والتي تخرجه من سجون الغفلة وأسر الحياة اليومية.

فهل يمكن تعيين الدين والنمط الصحيحَين من خلال تجربتهما واختبارهما؟ لعلّ وضع النمط الموجد للّذة والباعث على الفرح والقدرة الأسطورية بين أيدينا هو الحل الأفضل. ولكن من أين لنا أن نعرف أن أهداف الحياة هي ما نتصوّره؟ ألم نشعر في صغرنا بحالات فرح وأنواع لذّات اندثرت في شبابنا وبتنا نشعر بعدم قيمتها

وقلة حيلتها؟ ألا يوجد لذّة وفرح وقدرة أفضل من هذه الناتجة عن مثل هكذا أنماط؟ وإذا خطَونا أيّ خطوة في هذا الامتحان أليس من الممكن أن نصبح عرضة لخطر لا يمكن تلافيه أو جبره؟ ألا يمكن التأكد من الطريق والاطمئنان إليه قبل الخوض فيه؟

لو أمكن أن نجد شخصًا نثق بقوله لكنّا اتبعناه في الطريق، أمّا إذا كانت الثقة بشخص هي نفسها جزءًا من ذلك الطريق، حينئذ كيف لنا أن نختار الطريق؟ كأنه لا مفرّ من اللجوء إلى حكم العقل، وإنّ بناء المعتقدات الأساسية للدين على غير مبنى العقل سيكون بناءً على أسس غير محكمة. فمن الأفضل أن يكون اختيارنا مبنيًّا على أسس عقلية حتّى لا نلتحف بالندم فيما بعد. ولكن، أليس من الممكن أن يذهب بنا العقل إلى طريق غير معلوم وغير مطلوب؟ ولماذا يجب الاعتماد على العقل من حيث معطياتُه الأولية ومن حيث كونه أداة للاستدلال؟ ألا يوجد أية طريقة لتقييم مدى اعتبار هذه الأمور؟

يبدو أنّه إذا أردنا تعميق رؤيتنا، يجب علينا البدء بهذا البحث التأسيسي، وهو معرفة أصل ومنشأ معارفنا ومعرفة مدى اعتبارها. وكلّ بحث جدي في معارف الدين وتعاليمه، يجب أن تكون الانطلاقة فيه أيضًا بالبحث عن اعتبار أسس المعرفة. في هذا الكتاب، وهو الكتاب الأول من مجموعة «مباني الفكر الإسلامي»، سعينا إلى اكتشاف كفاءة طرق المعرفة الدينيّة لنستفيد منها في مباحث أخرى، وكلّ هذا يندرج تحت هدف تعميق التعاليم الإسلامية. وعلى الرغم من أنّ نظرية المعرفة بشكل عام، ونظرية معرفة الدين بشكل خاص، هي معارف

تتناسب وهذه المباحث، إلّا أنّه لا مجال في هذا الكتاب لبحث هذه الأمور بشكل مفصل وتخصّصي. وعلى هذا الأساس، تطرّقنا في هذا الكتاب إلى المسائل الضرورية والمهمة للوصول إلى الهدف منه، وتبقى الدراسة التخصصية التفصيلية محتاجة لدراسات تكميلية في فروع محددة.

لقد استفدنا في هذا الكتاب من مؤلفات العلماء وأبحاثهم، ونهلنا بشكل خاص من الميراث العلمي للعلّامة السيد الطباطبائي والشهيد الشيخ مطهري - رضوان الله عليهما - وآية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي حفظه الله، وكذلك من الأستاذ محمد حسين زاده الذي حرّر النسخة السابقة من هذا الكتاب، وكان له دور الإشراف عليه أيضًا، فله منا كل الشكر والاحترام. ونعتذر من الجميع على النواقص التي قد يحويها هذا الكتاب. نسأل الله تعالى أن يتقبل هذا القليل وأن يكون محلًّا لاستفادة القرّاء الأعزاء.

مجتبى مصباح
عبد الله محمدي
ربيع ١٣٩٧ هـ ش



يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التعرّف على المراد من المعرفة في مباحث نظرية المعرفة.
٢. التعرّف على المسائل العامة في نظرية المعرفة.
٣. بيان أهمية مباحث نظرية المعرفة وضرورتها.
٤. التعرّف على معنى اعتبار المعرفة وقيمتها.
٥. التفرقة بين نظرية المعرفة العامة والخاصة.
٦. توضيح سبب اختيار مباحث هذا الكتاب من بين سائر المباحث المعرفية.

صعد درجات السلّم بهدوء، فوقع بصره فجأة على الأسفل. لم يكن السلّم مستندًا إلى شيء، فعلم أنه في حال السقوط! هذا ما يجرّبه الذين يعيشون حالة من الشك في كلّ شيء. هذا مضافًا إلى شعورهم بالخوف واليأس أيضًا. فهل يكون السعي العلمي هو السبيل فعلًا لارتقاء سلّم المعرفة، أم أنّنا غافلون عن كوننا في حال السقوط في ميدان الجهل؟!

المقدّمة

يحصل الإنسان على المعارف من خلال مصادر متعدّدة. وينتج من المعارف الأوّليّة معارف أخرى، فيقع بعضها مباشرة في حيّز الاستعمال، ويستقرّ بعضها الآخر في متجر المعرفة لكي يستفيد منه الآخرون. ويقع في كلّ زاوية من هذا المتجر نوع من المعارف يُوزَن بأداة خاصّة: فالبعض يزِنُ معارفَه بالحسّ والتّجربة، والبعض الآخر بميزان العقل، وثالثٌ بالشّهود. بالإضافة إلى ذلك، تتنوّع وجوه الاستفادة من هذه المعارف أيضًا، حيث يتمتّع كلٌّ منها بأهمّية خاصّة: فمنها ما هو نافع أكثر في الحياة اليوميّة المادّية، ومنها ما يتوفّر على الكثير من الفوائد المعنويّة؛ فالعلوم التّجريبيّة تؤثّر في الصّناعة والتّكنولوجيا والرّفاه المادّيّ، والعلوم الرّياضيّة لها دور هامّ في الهندسة، وتُعد ركيزةً من ركائز العلوم التّجريبيّة، والعلوم الفلسفيّة تقدّم لنا رؤية كلّيّة حول الكون ومبدئه ومنتهاه، وعلم الأخلاق ينفع في التعرّف على هدف الحياة ومعناها ويأخذ على عاتقه توجيه السّلوك وهدايته...

الباحث في نظريّة المعرفة كمن يقف على القمّة وينظر إلى كلّ هذا المعترك، ويفكّر: أيمكن الوثوق بكلّ ما يُطلق عليه معرفة؟ هل تعمل الأدوات المعياريّة التي تُوزَن المعارف بها بشكل صحيح؟ كيف يمكن تمييز المعرفة الحقيقيّة عن غيرها؟ و.. وقبل خوض غمار هذه الأبحاث، لا بدّ في البداية من توضيح المصطلحات الأساسيّة.

التّعرف على المفهوم

في البداية نبيّن المراد من «المعرفة» في هذه الأبحاث، ثمّ نقدّم توضيحًا مختصرًا حول «نظريّة المعرفة» مشيرين إلى مسائلها المتعدّدة.

المعرفة

نجد استعمالات متعدّدة لكلمة «المعرفة» ولمرادفاتها في اللغات المختلفة. في بعض الأحيان يشتملُ كلّ واحد منها على خصوصيّات دخيلة في مفهومها[1]. وبغضّ النّظر عن هذه الخصوصيّات المرتبطة

---

(١) على سبيل المثال، تُستعمَل كلمة «المعرفة» في اللغة العربية في معنى إدراك الشخص أو الأمر الخاص، عن طريق الحس أو التفكر في آثاره. أما مفردة «العلم»، فلها معنى أوسع وتشمل كل نوع من أنواع الإدراك والاطلاع (انظر: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تصحيح وتحقيق: صفوان عدنان الداودي (لبنان: دار العلم، ١٤١٢ ق)، الصفحتان ٥٦٠ - ٥٦١؛ أحمد بن محمد المقري، **المصباح المنير في غريب شرح الكبير للرافعي** (قم: دار الرضي)، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٤.

ومضافًا إلى استعمال مفردة «العلم» في مطلق الاطلاع والإدراك، لها إطلاقات أخرى متنوعة؛ بحيث تختص تارة بالعلم الحصولي، وأخرى يُراد منها الاعتقاد اليقيني المطابق لواقع المختص بالتصديق، وثالثة مجموع القضايا المتناسبة فيما بينها أعم من كون القضايا كلية أو جزئية أو

بالمعنى اللغويّ، يمكن أن تُعدّ كلمة «المعرفة» مرادفة للإدراك وللاطّلاع[1]. وعلى هذا الأساس، كلّما وردت كلمة «المعرفة» أو ما يشابهها في هذه الأبحاث فإنّ مرادنا منها الإدراك. وعلى الرغم من إمكان تحديد هذه الكلمة بنوع خاص، لكن حتّى نتمكّن من إجراء مناقشة شاملة، لا بدّ من أن لا نخصّصها بنوع محدّد.

نظريّة المعرفة

إنّ للمعرفة أو العلم بالمعنى المتقدّم أقسامًا متعدّدة؛ فمنها المعرفة الجزئيّة، كتلك الّتي نحصل عليها من خلال الحواس، ومنها الكلّيّة، كالقوانين التّجريبيّة والرّياضيّة. وهكذا غالبًا ما تُعدّ جملةٌ من المعارف

شخصية - مثل علم التاريخ، ورابعة مجموع القضايا الكلية المتمحورة حول محور خاص - أعم من أن يكون هذا المحور حقيقيًا أو اعتباريًا - مثل علم النحو، وخامسة مجموع القضايا الكلية الحقيقية مثل العلوم التجريبية والفلسفية، وسادسة تختص بالعلوم التجريبية التي يكون منهجها التجربة كعلم الفيزياء والكيمياء (انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه** (هذا الكتاب ترجم إلى العربية تحت عنوان **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**)، الجزء ١، الدرس الرابع).

وفي اللغة الإنكليزية، تُستعمَل مفردة science في معنى «العلم»، وغالبًا ما تختص بالعلوم التجريبية، وإن أرادوا المعرفة بالمعنى العام فيستعملون مفردة knowledge. ومن جهة أخرى، يتميز مفهوم knowledge بأنه يُستعمَل للعلم بالشيء ولامتلاك المهارة أو قل: للعلم بكيفية أداء عمل ما.

(١) يوجد في نظرية المعرفة العديد من الأبحاث المرتبطة بتعريف «المعرفة» وبيان المقصود منها. والتعريف المشهور للمعرفة (knowledge) هو: «الاعتقاد الصادق الموجه true justified belief ويختص هذا التعريف - الذي نوقش كثيرًا - بالمعرفة التصديقية، فلا يشمل المعارف التصورية ولا المعارف الحضورية. وللاطلاع على تعريف المعرفة في نظر الباحثين الغربيين في نظرية المعرفة والمفكرين المسلمين وعلى مناقشتها، انظر: محمد حسين زاده، **پژوهشى تطبيقى در معرفت شناسى**، الفصل الثاني.

الكلّيّة أو الجزئيّة الّتي تتمحور حول موضوع معيّن فرعًا من فروع العلم والمعرفة، كعلم الفيزياء أو الطّبّ. وفي بعض الأحيان، يُمكن تقسيمها بحسب منهج البحث فيها، كالعلوم التّجريبيّة، والعلوم العقليّة، والعلوم النّقليّة. وبطبيعة الحال، إنّ كلّ معرفة أو علم يتمحور حول شيء ما، وأمّا نظريّة المعرفة[1]، فهي علم يتناول المعرفة نفسها، ووظيفة الباحث فيها الإجابةُ عن أسئلة من قبيل:

- ما هي المعرفة؟
- هل هي ممكنة؟
- ما هي أقسامها؟
- ما هي طرق تحصيلها؟
- كيف يمكن تشخيص قيمة المعارف المتنوّعة ومدى اعتبارها؟

وبعد ذلك يمكن القول: إن نظريّة المعرفة علم يبحث عن مسائل معيّنة كحقيقة المعرفة وإمكانها، وأقسامها، وطرقها، وقيمتها[2].

(1) Epistemology/ theory of knowledge.

(٢) بناء على ما تقدم، تبحث نظرية المعرفة عن «المعرفة» من حيث حكايتها عن الواقع، إلى أن نصل إلى جواب شاف لهذه المسالة. وتُعدّ المسائل والمقدمات المرتبطة بهذا الجواب من أبحاث نظرية المعرفة. أما فيما يرتبط بـ «المعرفة» من جهات أخرى، فثمة مباحث متنوعة في هذا المجال، وتُبحَث في علوم أخرى. على سبيل المثال، قسم من علم النفس - يُسمى بعلم النفس الإدراكي - يبحث عن كيفية تكوّن المعارف المتنوعة وعن مراحل تكوّنها، ومباحث أنطولوجيا العلم - التي هي قسم من الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى) تبحث عن ماهية العلم (ككونه جوهرًا أو عرضًا) ونحو وجوده (ككونه ماديًا أو مجردًا) وعن العلاقة الوجودية بينه وبين العالم (مثل اتحاد العالم والمعلوم). كما أن علم المنطق أيضًا - بعد تسليمه باعتبار أنواع المعرفة -، يُعلّمنا طرق التفكير التي من خلالها نستفيد من بعض المعارف لأجل الحصول على

أهميّة مباحث علم المعرفة وضرورتها

تواجهنا في بعض الأحيان مسألة وقعت محلّ خلاف بين العلماء من غير أن يصلوا إلى نتيجة واضحة حيالها على الرّغم من العديد من المباحثات في ما بينهم. هذا ويمكن لكلّ واحد منهم أن يقدّم على مدّعاه شواهدَ حسّيّة وتجريبيّة، أو استدلالًا عقليًّا، أو نصوصًا تاريخيّة أو دينيّة. فكيف يمكن محاكمة هذه الآراء، والكشف عن الحقيقة في هذه النّزاعات؟ بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن نوجه السّؤال نفسه في حالة الاتّفاق في وجهات النّظر؛ أليس من الممكن الوقوع في الخطأ في فهم الحقيقة؟ كيف يمكننا إحراز أنّ فهمنا أو فهم الآخرين مطابق للواقع؟ وبالتّالي كيف يمكننا الوثوق بفهمنا أو بفهم الآخرين؟ ألا يمكن أن تكون المعرفة الحسّيّة والتّجريبيّة خاطئة؟ وماذا عن المعرفة العقليّة؟ إذا كانت جميع المعارف قابلة للخطأ، فكيف يمكن الوثوق بهذه العلوم المتنوّعة؟ وكيف يمكن الرّكون إلى معارفنا الحسّيّة والعقليّة، أو النّتائج الّتي ينتهي إليها الآخرون؟ هل تحصيل الحقيقة أمر متعذّر؟ وكيف يمكن لنا العيش في ظلّ ثقة متزلزلة بمعارفنا؟

من هنا، ولكي نعرفَ أهمّية مباحث علم المعرفة، لا بدّ من أن نسلّط الضّوء أولًا على أهمّيّة وجود المعرفة نفسها. وباعتبارنا لا ندرك قيمة الأشياء وأهمّيّتها بشكل صحيح إلا بعد فقدانها، فلنفرض أنّنا لا نملك أيّ معرفة أو طريق لتحصيل المعرفة، ولم يمدّنا أيّ مصدر أو

معارف أخرى. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأبحاث، قبل أن تُفكَّك بالنحو الذي ذكرناه، كانت تُبحث في علم واحد كالفلسفة أو علم النفس.

أداة بها، فإنّه من الطّبيعيّ في هذه الحالة أن لا نتمكّن من معرفة شيء عن ذاتنا أو ما يُحيط بنا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنّنا لن نتمكّن من اتّخاذ أيّ قرار باعتبار أنّ جميع قراراتنا مبنيّة على المعارف. وبعبارة أخرى: لن نستطيع القيام بأيّ عمل، وبالتّالي لن نقدر على قضاء أي حاجة من حوائجنا. من هنا، فإنّ الإنسان الّذي لا يملك أي معرفة هو أشبه بالجماد منه بالإنسان.

هذا، وقد تعددت فروع العلوم أثناء اطلاع الإنسان على حاجاته المتنوعة. وقد تمّ توسيعها على أمل تحصيل معارف معيّنة، وحلّ بعض المسائل. وهكذا، فإنّ فقدان المعرفة، يعني تعذّر جميع النّتائج والأهداف المتوقّعة من العلوم.

ولنفرض الآن أنّ لدينا ظنًّا ببعض الأشياء، فلسنا نثق بها أو نركن إليها ولا يمكننا تحديد مدى اعتبار أي معرفة من معارفنا، ففي هذه الحالة أيضًا ليس لدينا معرفة في الواقع، بل غاية ما في الأمر هو أنّنا نظن بوجود معرفة لدينا. وبناءً على الفرض المذكور، إذا امتنع تمييز المعرفة الحقيقية من غيرها، فكيف يمكن أن نأمل بالحصول على نتائج المعرفة الحقيقيّة؟ هل يستطيع علماء الفيزياء، والكيمياء، والكونيات، والأحياء، وعلماء النّفس، والاجتماع، والرّياضيّات، والفلسفة، والدّين وسائر الباحثين في العلوم، أن يعرفوا الحقائق الّتي يبحثون عنها بشكل صحيح، أو أنّه لا يمكنهم الحصول على معرفة موثوقة في الموضوعات الّتي يتناولونها بالبحث؟ وهكذا يمكن القول إنّ استخدام الطّرق المعرفيّة المتعدّدة للحصول على معرفة موثوقة أمرٌ معقول ولو

في بعض الموارد على الأقلّ، حيث إنّه في غير هذه الحالة، ستكون جميع الجهود العلميّة هباءً منثورًا.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ المعارف تشكّل طريق التّواصل والتّفاعل مع الآخرين، بل حتّى مع أنفسنا، وهي أيضًا شرط في قراراتنا وأعمالنا. ولو لم نمتلك معيارًا في تمييز المعرفة الحقيقيّة من غيرها سيكون أي جهد علمي مبذول في سبيل الوصول إلى الأهداف المذكورة أمرًا لا طائل فيه. وهكذا فإنّ مباحث نظريّة المعرفة لا تقلّ أهمّيّة عن المعارف نفسها الّتي نكتسبها أو يمكن أن نحصّلها. فإنّ عدم اعتبار المعارف الحسّيّة هو كعدمها، لأنّ الشّخص الّذي يعتقد بأنه لا قيمة لما يراه، يكون كالأعمى، وإذا لم يكن للمعارف التّجربيّة أيّ اعتبار، فإن ذلك كعدم امتلاكنا للتّجربة والعلوم التّجريبيّة. وإذا لم تكن المعارف العقليّة معتبرة، فهذا شبيه بكوننا لا نستفيد من العقل، وأنّ العلوم العقليّة لا وجود لها. وإذا كانت المعارف الدّينيّة غير معتبرة، فإنّ ذلك كعدم وجود معرفة عن الدّين، و... . ولنفرض الآن - كما يدّعي الإسلام - أنّ سعادتنا في الدّنيا والآخرة منوطة بمعرفة الدّين والعمل على طبق تعاليمه، فإذا لم تكن المعارف الدّينيّة معتبرة سيكون الفوز بسعادة الدّنيا والآخرة متعذّرًا. وإذا لم تكن المعرفة الأخلاقيّة معتبرة فإنّ ذلك سيؤدّي إلى اللامبالاة وعدم تحمّل المسؤولية والهرج والمرج. من هنا، إذا كان الحصول على المعرفة الموثوقة متعذّرًا، فإنّ كلّ الجهود العلميّة والعمليّة هي عناء لا طائل فيه.

مع الالتفات إلى النّتائج المضرّة الّتي يمكن أن يؤدّي إليها عدم اعتبار المعرفة في الحقول المعرفيّة المختلفة، سعى الباحثون في نظريّة المعرفة إلى تحقيق مباحثها بشكل عام، أو في حقول معيّنة. وهكذا إنّ أهمّ مسألة في نظريّة المعرفة، هي قيمة المعرفة، وأمّا سائر المباحث فيمكن عدّها مقدّمة لهذا المبحث الأساسيّ.

ومع الالتفات إلى ما تقدّم، يتّضح أنّنا عندما نكون في سياق البحث حول مسألة ما، ينبغي الانطلاق من أصل مسلّم مفاده أنّ الوصول إلى معرفة معتبَرة في نتيجة البحث أمر ممكن، وثمّة طرق ومصادر وأدوات فعّالة لتحصيلها. وأمّا إذا أردنا أن يكون لدينا بحثٌ تأسيسيّ، فلا بدّ من الحديث حول هذا الأصل الموضوع قبل أي شيء. وهكذا، إنّ أوّل خطوة في البحث عن المباني الفكرية الإسلامية، هو أنه كيف يمكن أن نحرز اعتبار المعارف التي نحن في صدد تحصيلها.

قيمة المعرفة أو اعتبارها

قد تكون معرفة شيء ما بالنّسبة إلينا مفيدة من بعض الجوانب. مثلًا: إذا عرفنا العوامل المسبّبة لمرض ما فعندئذٍ يمكننا تجنّبه، ومع العلم بطرق علاجه، يمكن أن نعالج أنفسنا أو الآخرين في حال ابتلينا به. كثير من العلوم يمكن أن تكون وسيلة للحصول على الرّبح وإنتاج الثّروة، أو مفيدة بالنّسبة لسعادة الإنسان. فهي ذات قيمة بلحاظ نتائجها المفيدة. ولكن ليس هذا هو مراد الباحثين في نظريّة المعرفة

من قيمة المعرفة. ولكي يتّضح مرادهم منها في هذه المباحث، لاحظ المثال التّالي:

إذا كنا ننظر إلى مشهد ما في مرآة ناصعة، فإنّنا نطمئنّ بأنّ ذاك المشهد هو عين ما نراه في المرآة، وأمّا إذا لم تكن المرآة ناصعة، فلا يمكننا الاعتماد عليها بشكل كامل ولا نتيقّن أنّ المشهد الواقعيّ هو عين ما نراه في المرآة. وبطبيعة الحال، كلّما كانت المرآة أقلّ نصوعًا، سيتضاءل احتمال رؤيتنا لخصوصيات المشهد الواقعي.

والمعرفة الحقيقيّة أيضًا هي كالمرآة النّاصعة، وبالتّأكيد تكشف عن الواقع بشكل صحيح. ولكن من الممكن أن لا يكون كذلك كلّ ما نتلقّاه من معارف. فالباحثون في نظرية المعرفة يبحثون عن المسألة التالية: إلى أيّ مدى يمكن الاطمئنان بحكاية هذه المعارف عن الواقع، والاعتماد عليها في فهم الحقائق، وذلك بغضّ النّظر عن مجال استفادتنا من بعض العلوم الخاصة التي نعلمها. إذًا، فمرادهم من قيمة أي معرفة هو قيمة حكايتها عن الواقع الّتي هي عبارة عن مدى الاعتماد على هذه المعرفة للفهم والكشف عن الواقع، وبطبيعة الحال إنّ مرادهم من المعرفة، هو ما يعدّ نوعًا من الوعي. وبعبارة أخرى، إنّ المقصود من قيمة المعرفة من وجهة نظر الباحثين في نظريّة المعرفة، هو اعتبارها، والمعرفة المعتبرة هي الّتي يمكن الاعتماد عليها في الكشف عن الواقع.

مع الالتفات إلى كلّ ما تقدّم، فثمة درجـات متفاوتة لقابليّة الاعتماد على حكاية المعارف عن الواقع، أو قيمتها واعتبارها: فهناك

معرفة جديرة بالاعتماد قطعًا، وكاشفة عن الواقع يقينًا، وموثوقة ومعتبرة بشكل كامل، وهناك معرفة موثوقة إلى حدّ ما في كشفها عن الواقع، ولها قيمة واعتبار بمقدار كاشفيّتها. وسوف نتحدّث في الدّروس اللّاحقة حول مراتب ودرجات قيمة المعرفة واعتبارها.

نظريّة المعرفة العامّة والخاصّة

قلنا إنّ نظريّة المعرفة تبحث عن مسائل كحقيقة المعرفة وإمكانها، وأيضًا أقسامها وطرقها واعتبارها. فعندما يكون موضوع البحث المعرفة بشكل مطلق ودون أن يخصّص في حقل معيّن، فإنّ ذلك يسمّى نظريّة المعرفة العامّة. كما أنّ بعض مسائل نظريّة المعرفة متعلّقة بمعارف خاصّة، فتتولّى نظريّات المعرفة الخاصّة بها مهمّة تحقيقها. فعلى سبيل المثال: تحقيق المعارف التّجريبيّة، والمعارف الأخلاقيّة والدّينيّة، يُبحَث على التوالي في: نظرية معرفة العلوم التّجريبيّة، ونظرية المعرفة الأخلاقيّة، ونظرية المعرفة الدّينيّة[1].

حول مباحث الكتاب

الهدف الأصلي من تأليف هذا الكتاب، هو بيان قيمة المعارف الدّينيّة واعتبارها، حتّى نتمكّن من خلال ذلك من أن نؤسّس قاعدة مناسبة

---

(١) بشكل عام، يُبحَث عن نظرية المعرفة الخاصة (المضافة) في الفلسفات المضافة. على سبيل المثال، يُبحَث عن نظرية المعرفة التجريبية (أي المختصة بالعلوم التجريبية) في فلسفة العلم، وعن نظرية المعرفة الأخلاقية في فلسفة الأخلاق، وعن نظرية المعرفة الدينية في فلسفة الدين.

لمباحث أخرى في الفكر الإسلامي. وفي الحقيقة، إننا نستفيد من طريق العقل والنقل وأمثالهما في العديد من الموارد من قبيل: الحديث عن إثبات وجود الله وصفاته، أو دراسة خصائص الإنسان لإثبات ضرورة إرسال الرسل لهداية الإنسان إلى السّعادة، أو الحديث عن القيم الأخلاقيّة، أو حقوق الإنسان، أو البحث عن علاقة الدّين بالسّياسة والحكومة. ولكن قبل ذلك، لا بدّ من أن نعلم مقدار اعتبار المعارف الّتي نحصل عليها من خلال هذه الطرق، وهل فهمنا للدّين عبرها يكون فهمًا صحيحًا.

ومن جهة أخرى، تشترك المعارف الدّينيّة مع معارف أخرى في كثير من مسائل نظريّة المعرفة. من هنا وقبل بحث المسائل الخاصّة المتعلّقة بالمعارف الدّينيّة، لا بدّ أن نتحدّث بقدر الحاجة عن تلك المسائل المشتركة. لذا، سوف نبحث من بين جميع مباحث هذا العلم عن قسم من أهم أقسام مباحث نظريّة المعرفة العامة ونظريّة المعرفة الدّينيّة، وذلك بقدر ما يتناسب مع الغرض من مجموع مباحث مباني الفكر الإسلامي[١]. فسنتحدّث في هذا الكتاب عن

---

(١) يرى بعض الباحثين في نظرية المعرفة، أنه يجب البحث عن إمكان المعرفة بعد تعريفها. وفي المقابل، انطلاقًا من وجود بعض المعارف الأساسية عند الإنسان، يرى البعض الآخر أن إمكان المعرفة أمر مسلَّم، فيلزم البحث عن هذه المعارف الأساسية وقيمتها، ويناقش نظريات الشكاكين بوصفها شبهات مقابل نظريته. وانطلاقًا من إمكان الإجابة التفصيلية عن هذه الشبهات اعتمادًا على قيمة المعرفة، عمدنا في هذا الكتاب إلى اختيار هذه الطريقة في البحث؛ فبحثنا عن أقسام المعرفة أولًا، ثم أشرنا إلى قيمتها، وبعد ذلك أجبنا عن شبهات الشكاكين والقائلين بالنسبية.

وقد يُتوهَّم أنه لمّا كان أي بحث عن المعرفة متوقّفًا على المعرفة واعتبارها، يلزم أن لا تُثبت

المعارف الحضوريّة والحصوليّة، وقيمتها، وطرقها، وتقييمها ونبحث شبهات الشكاكين والنّسبيّين تجاه قيمة المعرفة، ثمّ نناقش تقييم طرق المعرفة الدّينيّة، كما نناقش المبحثين المهمّين في تعدّد القراءات عن الدّين، والتّعددية الدينيّة واللذين هما من مباحث نظرية المعرفة الدينية.

المباحث المعرفية أي شيء؛ لأن إثبات اعتبار المعرفة مبنيّ على اعتبارها، وهذه مصادرة على المطلوب. لكن، بغضّ النظر عن كون هذا الكلام أيضًا نوعًا من الاستدلال ومبنيًّا على اعتبار المعرفة، لا بد من القول إن المباحث الأساسية في نظرية المعرفة هي عبارة عن تنبيهات، وتشرع بالمعارف البديهية التي لا تحتاج إلى إثبات اعتبارها - كما سيوافيك في الدرس الخامس -.

الخلاصة

١. المراد في هذا الكتاب من المعرفة أو العلم هو الاطلاع والإدراك.
٢. نظرية المعرفة هي العلم الباحث عن مسائل من قبيل: حقيقة المعرفة وإمكانها وأقسامها وطرقها واعتبارها.
٣. من دون وجود المعرفة، لا يمكننا فهم شيء، ولا فعل أي شيء، ولا أن نتفاءل في الوصول إلى نتائج علمية.
٤. لا فائدة من جميع الجهود العلمية من دون إمكان تحصيل المعرفة المعتبَرة.
٥. أهمية مباحث نظرية المعرفة توازي أهمية المعارف التي نمتلكها والتي يمكن أن نحصل عليها. لذا، تكتسب هذه المباحث أهمية أكبر في مجال المعارف الدينية والأخلاقية المرتبطة بسعادتنا الأبدية.
٦. أهم مسألة في نظرية المعرفة هي البحث عن اعتبار المعرفة، ويمكن عدّ سائر المباحث المعرفية مقدّمة لهذه المسألة.
٧. مراد الباحثين في علم المعرفة من اعتبار المعرفة أو قيمتها هو مدى كشفها عن الواقع؛ بمعنى مدى إمكان الاعتماد عليها في الكشف عن الواقع.
٨. اعتبار المعارف وقيمتها لها درجات مختلفة.
٩. أول خطوة في تحقيق الأفكار الإسلامية الأساسية هي التعرّف على كيفية إحراز اعتبار المعارف التي نسعى لتحصيلها.

١٠. عندما يكون موضوع البحث في نظرية المعرفة غير محدود بمعرفة خاصة، فإن العلم الباحث عنه يُسمى بنظرية المعرفة العامة.

١١. نظريات المعرفة الخاصة تبحث عن مسائل معرفية مرتبطة بمجالات معرفية خاصة، من قبيل: المعارف التجريبية والأخلاقية والدينية.

الأسئلة

- ما المراد من المعرفة في مباحث نظرية المعرفة؟
- ما هي المباحث التي يبحثها علم نظرية المعرفة؟
- ما هي أهمية وضرورة حلّ المسائل في نظرية المعرفة؟
- بيّن مكانة مباحث نظرية المعرفة في سلسلة دروس الأفكار الإسلامية الأساسية.
- ما هي نظرية المعرفة العامة والخاصة؟
- عندما تستدل على وجود الله (مثلًا ببرهان الإمكان والوجوب)، قد يقول لك شخص: «هذا الاستدلال قياس مؤلف من مقدمات عقلية لا يُعلَم صحتها، فهل يمكنك إثبات وجود الله من طريق آخر؟»، فإلى أي علم ترجع للإجابة عن هذا السؤال؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

- محمد حسين زاده، **پژوهشی تطبيقی در معرفت شناسی**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی ﴿قدس سره﴾، قم، ١٣٨٢، الفصل الثاني.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، الطبعة الثانية، نشر بين الملل، طهران، ١٣٧٩ هـ ش، الجزء ١، الدرس الرابع والحادي عشر.
- «معرفت شناسی، پيشينه وتعاريف (ميزگرد با حضور دانشوران: محمد تقي مصباح اليزدي، محمد لگنهاوزن، غلام رضا الفياضي، مصطفى ملكيان)»، مجلة ذهن، العدد ١، ربيع ١٣٧٩، الصفحة ٤.

الدرس الثاني:

العلم الحضوري

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التمييز بين العلم الحضوري والعلم الحصولي.

٢. التعرف على أقسام العلم الحضوري.

٣. التفكيك بين العلم الحضوري والحصولي انطلاقًا من وجود معية بينهما.

٤. التعرف على اشتمال العلم الحضوري على مراتب متنوعة.

﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾[1].

(١) سورة القيامة، الآية ١٤.

مقدمة

تقدم في الدرس السابق أن مرادنا من العلم والمعرفة هو مطلق الاطلاع. ولكي نستطيع تقييم المعارف المختلفة، لا بد أولًا من التفكيك بين أقسام المعرفة. وسوف نتعرض في هذا الكتاب إلى الأقسام التي يؤثر التمييز بينها على بحث قيمة المعرفة.

تعريف العلم الحضوري

لا شكَّ بوجود اختلاف كبير بين اطّلاعنا على فرحنا وبين اطّلاعنا على فرح شخص آخر. وفي الحقيقة، عندما نكون فرحين، فإننا نجد حالة الفرح داخل أنفسنا. أما عندما نعلم بفرح شخص آخر، فإننا لا نجد في أنفسنا حالة الفرح تلك التي حصلت في نفسه، بل نعلم ذلك من خلال المفهوم الذي نمتلكه في ذهننا عن الفرح.

وانطلاقًا من الفرق بين هذين الاطلاعين أو المعرفتين، قسّم الباحثون المسلمون في نظرية المعرفة العلم (أضيفت كلمة العلم

لوجود النقص) إلى قسمَين: حضوريّ وحصوليّ. فالمعارف الحضورية هي المعارف التي تكون بدون واسطة المفاهيم، بحيث يجد العالِم أو صاحب المعرفة، نفس واقعية المعلوم عنده. وفي المقابل، المعارف الحصولية هي التي تكون بواسطة المفاهيم؛ بمعنى أن العالِم يطّلع على المعلوم بواسطة المفهوم المنعكِس في ذهنه.

ومـن خـلال التدقيق في تعريف العلم الحضوري، يتّضح أن المعرفيين لا يقصدون من الحضور معناه العرفي. فعلى سبيل المثال، عندما يرى شخصان بعضَهما بعضًا عن قُرب، فإنه يُقال عرفا بأنهما عند بعضهما بعضًا وإنه توجد ملاقاة حضورية. والحال أن معرفتهما ببعضهما بعضًا حاصلةٌ من خلال الرؤية التي تحصل بسببها صورة للآخر عند كلّ منهما. وهذه الصورة هي الواسطة التي تؤدي إلى معرفة أحدهما بالآخر. وعلى هذا الأساس، يكون علم كلّ منهما بالآخر علمًا حصوليًّا، لا حضوريًّا.

كما لا بد من الالتفات إلى أن المقصود من عدم وجود الواسطة في العلم الحضوري هو أن العالِم - في هذا النوع من العلم - ليس لديه واسطة لأجل الاطّلاع على وجود المعلوم. وبعبارة أخرى: ليس علمه إلا حضور نفس المعلوم لديه. لكن من الممكن أن المعلوم يحتاج إلى علل لكي يوجد، فيكون وجوده بواسطتها. فعلى سبيل المثال، يمكن أن أصبح فرِحًا بواسطة رؤيتي لصديقي. وما أوجب أن يكون علمي بفرحي علمًا حضوريًّا هو أنه عندما وُجدت حالة الفرح

عندي، فإني وجدتها دون أية واسطة، فلم أحتج في إدراكها إلى مفهوم وصورة عن الفرح تنعكس في ذهني وبواسطتها أدرك فرحي[١].

والعلم بفرحي هو نموذج من العلوم الحضورية. وسنتعرض فيما يلي لأقسام العلم الحضوري لأجل مزيد من التعرف عليه.

أقسام العلم الحضوري

انطلاقًا من تعريف العلم الحضوري، فإن شرط هذا العلم هو حضور المعلوم لدى العالم واطّلاع العالم على المعلوم بلا واسطة. وهذا الحضور يمكن تحققه في موارد مختلفة[٢]، وبالتالي، يكون للعلم الحضوري أقسام، نشير فيما يلي إلى أهمها:

١. **العلم بأنفسنا:** كل شخص يُدرك وجود نفسه. وفي هذه المعرفة والاطلاع، تكون نفسه حاضرة عند نفسه. وبعبارة أخرى: لا يحتاج في معرفته بنفسه إلى مفهوم عن نفسه.

---

(١) اعتمادًا على مصطلحات الفلاسفة، يمكن بيان هذه المسألة بأن نقول: المقصود من «الواسطة» - غير الموجودة في العلم الحضوري والموجودة في العلم الحصولي - هي الواسطة في الإدراك، لا الواسطة في الإيجاد.

(٢) تقسيم العلم الحضوري إلى هذه الأقسام ليس حصّرا عقليًا، بل يمكن العثور على أقسام أخرى. مضافًا إلى أنه لا يُراد من هذا التقسيم وجودُ هذه الأقسام كلها لدى كل من يحصل عنده علم حضوري. على سبيل المثال، ليس لدى الله تعالى حالات انفعالية حتى يعلم بها حضوريًا.

٢. **العلم بحالاتنا الداخلية:** أشرنا في تعريف العلم الحضوري إلى أن كلًّا منا يُدرك بدون واسطة المفاهيم حالاته النفسية - كالفرح والحزن والأمل واللذة والخوف - التي تحدث في نفسه.

٣. **علمنا بأفعالنا الداخلية والجوانحية**[1]: بعض أفعالنا - كالإرادة والحكم والتفكير والالتفات - تحصل في داخلنا، ويكون علمنا بها بلا واسطة مفهوم. على سبيل المثال، عندما نفكر في شيء ما، فإننا ندرك بلا واسطة أننا في حال التفكير.

٤. **علم العلة المانحة للوجود بمعلولها:** اعتمادًا على ما سيثبت في مباحث معرفة الله من نحو ارتباط المعلول بعلته المانحة للوجود[2]، فإن المعلول بالمعنى الدقيق للكلمة يكون حاضرًا عند مبدأ وجوده، ولا توجد أية واسطة بينهما. لذا، تعلم العلة المانحة للوجود بمعلولها بلا واسطة وبالعلم الحضوري.

٥. **علم المعلول بمبدأ وجوده:** حيث إن المعلول حاضر لدى مبدأ وجوده، فإن اشتمل المعلول على الشروط اللازمة، فإنه سيعلم أيضًا بمبدأ وجوده بلا واسطة وبالعلم الحضوري.

---

(١) من خلال الالتفات إلى نوع علاقة النفس مع أفعالها المباشرة - وهذا ما يُبحث في الأنطولوجيا -، يكون علمها بهذه الأفعال من سنخ العلم الحضوري الموجود عند العلة الموجِدة حال علمها بمعلولها.

(٢) لبيان العلاقة بين العلة الموجِدة بمعلولها بنحو دقيق، انظر: عبد الرسول عبوديت ومجتبى مصباح، **خداشناسي [معرفة الله]** (وهو الكتاب الثاني من هذه السلسلة)، الدرس الخامس.

٦. علمنا بمفاهيمنا الذهنية: نعلم بمفاهيمنا الذهنية بلا واسطة مفاهيم أخرى. على سبيل المثال، عندما نفكر بصديقنا ونتذكره، فإننا دون واسطة نجد صورته في ذهننا، ويكون علمنا بهذه الصورة الذهنية بلا وساطة صورة أخرى ومفهوم آخر.

ملاحظات مرتبطة بالعلم الحضوري

تعرّفنا إلى الآن على تعريف العلم الحضوري وأقسامه. وقبل أن نشرع بتقييم هذا العلم في الدرس اللاحق، لا بد من الالتفات إلى بعض المسائل المرتبطة بالعلم الحضوري:

١. الفرق بين العلوم الحضورية من جهة شروط تحقّقها:

بعض العلوم الحضورية لا تحتاج إلى شروط خاصة، فتكون دائمًا عند العالِم. فعلى سبيل المثال، كل شخص لديه دائمًا علم حضوري بذاته، ولا يحتاج إلى فعل أي شيء لأجل تحقق هكذا علم. بينما يوجد بعض العلوم الحضورية التي لا تتحقق إلا في ظل شروط محددة. فعلى سبيل المثال، العلم الحضوري باللذة الحاصلة من حلّ لغز ما، لا يمكن تحقّقه إلا من خلال هذا الطريق، وهكذا العلم الحضوري بالإحساس الحاصل جرّاء قراءة شعر حماسي، فهو لا يحصل عند هذه القراءة.

وهذه العلوم الحضورية المتوقف تحققها على شروط خاصة، مختلفة فيما بينها أيضًا: فبعض هذه الشروط تحصل لكل الناس، فكل واحد يجرّب في حياته الأمل والفرح والخوف، ويُدرك هذه الحالات

بالعلم الحضوري ضمن ظروفها، بينما يوجد بعض الشروط التي لا تكون عامة بهذا النحو، بل هي خاصة ببعض الأشخاص. وهذا من قبيل الحالات التي يحصل عليها العرفاء بسبب رياضاتهم النفسية، فإنهم يدركونها بالعلم الحضوري؛ فهذا خاص بمن طوى هذه المقدمات. كما سنرى أيضًا في المباحث المعرفية الدينية، أن علم النبي أو الإمام بالوحي هو من سنخ العلم الحضوري الذي يحصل لأفراد محدّدين، والذي لا يتحقق باختيار النبي.

٢. مرافقة العلم الحصولي للعلم الحضوري:

من المسائل المرتبطة بالعلم الحضوري والتي يجب الالتفات إليها هي أنه يوجد عادة مع العلم الحضوري بشيء، معارف من نوع العلم الحصولي بنفس هذا الشيء. وهذه المعارف إما أن تكون مفاهيم يأخذها الذهن مباشرة من العلم الحضوري أو تكون تفسيرًا للعلم الحضوري.

وتوضيح ذلك: أن الشيء الذي نُدركه بالعلم الحضوري، فإننا ندركه أيضًا بواسطة مفهوم وبالعلم الحصولي. وفي الواقع، يعمل الذهن كأداة تصوير تكون دائمًا في حالة أخذ صور وصناعة مفاهيم للأمور التي يطّلع عليها. وبالتالي، كما أننا ندرك أنفسنا بالعلم الحضوري، فكذلك لدينا مفهوم عن (الأنا) نشير به إلى أنفسنا. ومفهوم «الأنا» شبيه بمرآة يمسك بها الشخص ويرى نفسه فيها، أو هو شبيه بصورة عن نفسنا بحيث نلتفت إلى نفسنا عندما نشاهد هذه الصورة.

فصحيح أننا نعلم بأنفسنا بالعلم الحضوري، إلا أنه في الوقت نفسه لدينا علم حصولي ومفهومي مرتبط به. وقد حصلنا على هذا العلم الحصولي والمفهومي مباشرة من هذا المُعطى[1] المباشر والحاصل بلا أية واسطة. وكذلك الأمر عندما نجد بلا واسطة حالة الفرح في داخلنا ونعلم بها بالعلم الحضوري، فإنه ينعكس في الذهن مفهوم عنها، ويمكننا أن نلتفت إلى حالتنا النفسية - أي الفرح - بواسطة هذا المفهوم، وبواسطته أيضًا نتذكر في اليوم التالي هذا الفرح الذي حصل معنا في اليوم السابق. وعلى هذا الأساس، فإن علمنا واطلاعنا على حالة الفرح داخلنا والذي تحقق بلا واسطة مفهوم، هو علم حضوري، وأما علمنا واطلاعنا عليها الذي تحقق بواسطة المفهوم الذي صنعه ذهننا، فهو علم حصولي. فلدينا فيما يرتبط بأنفسنا وحالة فرحنا علمان: علم حضوري وعلم حصولي. وهكذا الأمر في سائر العلوم الحضورية حيث ينتزع الذهن منها مباشرة مفهومًا، فيصبح بإمكاننا أن نلتفت إليها في ذهننا بواسطة هذا المفهوم، ثم نحكم عليها.

كذلك عندما نجد حالة خاصة في أنفسنا، فإنه يمكننا أن نقارنها مع الحالات الأخرى المشابهة لها والتي وُجدت عندنا في موارد أخرى، ثم نحكم بأن هذه الحالات متشابهة؛ فلو كانت الحالات السابقة المشابهة هي حالة الفرح، فإننا نحكم على هذه الحالة الفعلية - بحكم مشابهتها - بأنها حالة فرح أيضًا. وهكذا أيضًا عندما نشعر بالجوع، فإنه على أساس التجارب السابقة، نحكم بأن معدتنا في هذه الحالة

---

(١) أي من العلم الحضوري. (المترجم)

خالية أو بأننا نحتاج إلى الطعام. ومن الواضح أن هذه الأحكام تحصل بواسطة المفاهيم الذهنية، وليست علومًا حضورية، بل هي علوم حصولية تحصل في ذهننا بمعية العلوم الحضورية. وفي الواقع، هي تفاسير للعلوم الحضورية تحصل بسبب الاستنباطات الذهنية.

٣. مراتب العلم الحضوري:

العلم الحضوري شبيه بالنور، من حيث اشتماله على مراتب وعلى شدة وضعف. إذ قد تقدّمَ أن نفس واقعية المعلوم تحضر في هذا العلم لدى العالم. ومن خلال الالتفات إلى أن الموجودات متفاوتة بين بعضها بعضًا من جهة المرتبة الوجودية، فبعضها أكمل وبعضها أنقص، فإن العلم الحضوري يكون له مراتب من الشدة والضعف والوضوح والخفاء بحسب مرتبة وجود العالم والمعلوم.

وبهذا النحو، كلما كان العالِم في مرتبة وجودية أعلى، كان علمه الحضوري أوضح وأمكنه أن يشخص خصائص أكثر للمعلوم. لذا، على الرغم من أن اشتمال جميع الناس على علم حضوري بأنفسهم، وأنهم يجدون أنفسهم في هذا العلم، إلا أن عامة الناس لا يعلمون كثيرًا من خصائص أنفسهم. وهذا الضعف في الاطلاع موجِب لعدم صحة تفسيرهم الحصولي المرتبط بهذا العلم الحضوري. فعلى سبيل المثال، لا يجدون أن حقيقة وجودهم هي أمر مجرد، وأنهم غير منحصرين ببدنهم. لـذا، يحتاج أغلب الناس إلى علوم حصولية أخـرى لأجل معرفة هذه الأمور، فيستعينون بالاستدلال والتجربة لأجل فهمها. أما

لو أصبح وجود الإنسان بشكل تدريجي أكمل وصار علمه الحضوري بنفسه أشد، فإنه يمكن أن يعلم بمثل هذه الأمور بشكل واضح وبلا واسطة العلم الحصولي. كما أنه كلما كان وجود المعلوم أقوى، كان العلم الحضوري به أشد. على سبيل المثال، عندما يكون سبب الخوف أقوى، فإن الإحساس بالخوف سيكون أشد أيضًا. مضافًا إلى ذلك، فإن مراتب التفات الشخص المدرِك قد تكون مؤثرة في شدة العلم الحضوري وضعفه. على سبيل المثال، عندما يكون لدينا مريض يعلم بالألم والوجع بالعلم الحضوري، فإنه عندما يرى شخصًا عزيزًا عليه، ويلتفت إليه، فإنه لن يدرك في هذه الحال شدة ذلك الألم؛ وبالعكس: أي عندما يكون وحده، لا سيما في الليالي المظلمة حيث لا يلتفت إلى سائر الأمور، فإنه سيدرك ألمه بشكل أشد، والسر في ذلك هو شدة الالتفات.

والعلم الحضوري بمبدأ الوجود له مراتب أيضًا. وفي الواقع، إن عامة الناس يدركون بلا واسطة أن وجودهم مرتبط بشيء آخر وأنهم غير مستقلين في وجودهم. هذا ما يدركونه عن العلاقة بمبدأ الوجود وبلا واسطة. لكن هذا العلم الحضوري ضعيف إلى درجة أنهم لا يستطيعون بشكل صحيح تحديد خصائص الموجود الذي يرتبطون به. ويستطيع الإنسان، من خلال التكامل الوجودي والالتفات إلى داخله، أن يصل إلى مرتبة يتضح له عندها أكثر العديد من خصائص وجوده، ويدرك أيضًا حضور الله بشكل أكبر وأوضح.

مــن مـــاء هـــذا الــبـحــر الــفــيــروزي
كل إنــاء يأخذ بقدر حــدوده [أي سعته]

وهـــو لا يـــرى مــن الــبـحــر إلا مــاءه
ولا أحـــد يـعـلـم أكــثـر مــن وجـــوده[1]

(١) هذا الشعر، ترجمة للشعر الذي ذكره الحكيم الهيدجي في تعليقته على **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (الجزء ١، الصفحة ١١٤). والشعر الأصلي باللغة الفارسية هو:

بَــــرَد آب زيـــن بـــحـــر فـــيـــروزه اى
بـــه گـــنـجـايـش خـــويـــش، هـــر كـــوزه اى

نـــبـيـنـد ز دريـــا بـــجـــز آب خـــويـش
نـــدانـــد كـــس از هـــســتـيِ خــويـــش، بـيـش

الخلاصة

١. المعرفة الحضورية هي معرفة دون واسطة المفهوم، حيث يعلم العالِم حضوريًا بنفس واقعية المعلوم.
٢. المعرفة الحصولية هي معرفة بواسطة المفهوم؛ بمعنى أن العالِم يعلم بالمعلوم من خلال ما يمتلكه من مفهوم ذهني عن المعلوم.
٣. في العلم الحضوري، يمكن أن يوجد المعلوم بواسطة علة ما؛ لكن لا يحتاج في إدراك واقعية المعلوم إلى واسطة.
٤. من أقسام العلم الحضوري نذكر: علمنا بأنفسنا، علمنا بحالاتنا النفسية، علمنا بأفعالنا الجوانحية، علم العلة الموجِدة بمعلولها، علم المعلول بعلته الموجِدة، علمنا بمفاهيمنا الذهنية.
٥. يوجد اختلاف في العلوم الحضورية من جهة ظروف تحققها: فبعضها يكون حاضرًا دائمًا لدى العالم، وبعضها يحضر في ظروف خاصة. وهذه الظروف الخاصة تارة تتحقق عند عامة الناس، وأخرى لا تكون بهذا الشكل من العموم.
٦. عادة، يوجد مع العلم الحضوري بشيء، علوم حصولية به نفسه. وهذه العلوم الحصولية إما أن تكون مأخوذة من ذلك العلم الحضوري مباشرة، أو هي تفسير له.
٧. للعلم الحضوري مراتب؛ فتختلف شدته وضعفه بحسب: المرتبة الوجودية للعالِم، والمرتبة الوجودية للمعلوم، ودرجة التفات العالِم إلى المعلوم.

الأسئلة

- عرّف العلم الحضوري والحصولي، واذكر مثالًا على كلّ منهما.
- ما هي أقسام العلم الحضوري؟
- أي علم في الموارد التالية يمكن أن يكون حضوريًا:

ألف) الأمل بالمستقبل	ب) الخوف الحاصل لي في الأمس	ج) عملية التفكير
د) اتخاذ القرار	هـ) الجبل	و) تصور الجبل
ز) حادثة ما وقعت في الزمن الماضي	ح) الكتاب الحاضر عندي الآن	ط) حركة الأرض
ي) انفعالك		

- هل كل العلوم الحضورية متحققة دائمًا؟ بيّن ذلك.
- كيف يمكن أن نعلم بشيء ما حضوريًا وحصوليا أيضًا؟ بيّن ذلك مستعينًا بمثال.
- من خصائص العلم الحضوري أنه مشتمل على مراتب. بيّن هذه الخصوصية اعتمادًا على مثال تذكره.
- اشرح عبارة الشهيد مطهري التالية: «الشك واليقين والتصور والتصديق والخطأ والصواب والحفظ والتركيز والتفكير والتعقل والاستدلال والتعبير اللفظي والتفهيم والتفهم والفلسفة والعلوم، ترتبط كلها بالعلم الحصولي؛ وبعبارة أخرى: هذه الأمور مرتبطة

بعالم الذهن الخاص الذي هو عالم صور الأشياء. ولا معنى لهذه الأمور في مورد العلم الحضوري»[1].

(١) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦ (حاشيته على **اصول فلسفه و روش رئاليسم**، الجزء ٢)، الصفحة ٢٧٥.

الدرس الثالث:

قيمة العلم الحضوري

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. توضيح فكرة عدم قبول العلم الحضوري للخطأ.
٢. الدفاع عن قيمة العلم الحضوري في مقابل شبهة الخطأ فيه.
٣. بيان الفرق بين الخطأ فيما يرتبط بالحالات النفسية وعدم إمكانية الخطأ في العلم الحضوري بها.
٤. توضيح عدم المنافاة بين عدم إمكانية الخطأ في العلم الحضوري بالله وبين إنكار البعض لله عزّ وجلّ.

يقولون إنّ هبنّقة كان رجلًا أحمقَ يضع قلادة في عنقه لكي لا يشتبه بين نفسه وبين الآخرين. وفي مرة من المرّات، أخرج شخص القلادة من عنق هبنقة وهو نائم وعلّقها على صدره. فعندما استيقظ هبنقة، لم يجد القلادة في عنقه، فقال للذي وجدها في عنقه: «أنت أنا، إذًا من أنا؟». لكن، هل يمكن أن يشتبه الإنسان بينه وبين الآخرين؟!

مقدّمة

تقدم في الـدرس السابق تعريف للعلم الحضوري وأقسامه. وأما في هذا الدرس، فسوف نتحدث عن قيمة المعارف الحضورية. وقد مر سابقًا - في الدرس الأول -، أن مسألة القيمة في مباحث نظرية المعرفة عبارة عن اعتبار المعرفة؛ بمعنى الجواب عن السؤال التالي: كيف يمكن الاعتماد على المعارف في مقام كشف الواقع؟ ونريد في هذا الدرس أن نبيّن كيفية الاعتماد على المعارف الحضورية في مقام كشف الواقع؛ فهل يمكن أن يتطرّق الخطأ إلى العلم الحضوري، فيكون ما وجدناه حضوريًا أمرًا خاطئًا؟

عدم قبول العلم الحضوري للخطأ

انطلاقًا من تعريف العلم الحضوري ومن معنى الخطأ، نقول إنه لا معنى للخطأ في هذا العلم. فالخطأ محتمَلٌ وقوعُه في ظرف عدم مطابقة العلم للمعلوم. وهذا ممكن عندما يوجد واسطة بين الشخص المُدرِك والشيء المُدرَك، بحيث يُعلم هذا الشيء من خلال الواسطة.

في هذه الحال، يمكن أن نسأل: هل المفهوم - الذي وقع واسطة والحاكي عن الشيء المُدرَك - يحكي بنحو دقيق عن ذلك الشيء المُدرَك ومطابق له بالكامل أم لا؟ وهل إدراكنا للشيء المُدرَك من خلال الواسطة يعني أننا أدركنا هذا الشيء المُدرَك بشكل دقيق؟ فكل هذا الكلام يتأتى عندما يكون لدينا واسطة، أما في العلم الحضوري، فلا معنى لذلك؛ لأن العلم في مورد العلم الحضوري عبارة عن عين حقيقة المعلوم الحاضرة بذاتها لدى المُدرِك. وليست هذه الحقيقة حاضرة عنده بمفهومها. وبالتالي، لا يُعقَل فرض عدم مطابقة العلم الحضوري للمعلوم، ولا معنى لوجود الخطأ فيه. فيتضح وجود اعتبار كامل للعلم الحضوري من الجهة المعرفية.

الإجابة عن بعض الشبهات

اتضح مما سبق عدم تعقل الخطأ في العلم الحضوري. لكن مع ذلك، ثمة بعض الموارد التي قد يُظَن للوهلة الأولى وقوع الخطأ فيها. لذا، سنذكر بعضًا منها ونجيب عنها.

الشبهات

١. الخطأ في العلم بالنفس:

أبرز مثال للعلم الحضوري هو علم الشخص بنفسه، ومع هذا يوجد الكثير من الأبحاث واختلاف وجهات النظر في أنّ ما هي أنفسنا بالدقة؟ ووجهات النظر هذه لا تتلاءم مع بعضها بعضًا، مما يعني أنها

ليست جميعها صحيحة. فيتضح خطأ العلم الحضوري لبعض الأشخاص بأنفسهم[1].

٢. الخطأ في الحالات النفسية:

الجوع حالة نفسية، يُدركها الإنسان من خلال العلم الحضوري. لكن، قد تجد بعض الأشخاص، يصابون بحالات جوع كاذبة، بسبب إصابتهم بمرض خاص، فينتابهم الإحساس بالجوع دون أن يكونوا في الواقع جائعين.

كما أن الألم من الحالات النفسية التي يُدركها الإنسان بالعلم الحضوري. لكن، قد تجد الشخص المتألِّم، لا يشعر بألمه بسبب التفاته إلى أمور أخرى وتركيزه عليها، أو تجده يشعر بألم شديد أكثر مما هو عليه واقعًا بسبب تركيزه المفرِط على ألمه. وكل من هذين الإدراكين خاطئ. كذلك يمكن أن يشعر الإنسان بألم خاص، كألم البطن، نتيجة بعض الحقَن أو بسبب تحريك قسم خاص من الدماغ، أو بالعكس: يتوقف مؤقتًا عنده الإحساس بالألم الملمّ به بسبب حقن مسكّنة

(١) ينقل الفخر الرزاي إحدى شبهات السمنية في عدم إمكان العلم اليقيني بالشكل الآتي: «إنّ أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه، هويّته التي إليها يشير بقوله «أنا». ثمّ إنّ العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافًا لا يكاد يمكن الجزم بواحد منها، فمنهم من قال: هي هذا الهيكل المحسوس، ومنهم من قال: أجسام سارية فيه، ومنهم من قال: جزء لا يتجزأ في القلب، ومنهم من قال: المزاج، ومنهم من قال: النفس الناطقة. وإذا كان علم الإنسان بأظهر الأمور وأقربها منه كذلك، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه؟» (نصير الدين محمد بن محمد الطوسي، **تلخيص المحصّل**، الصفحة ٥٠).

ومهدّئة. مضافًا إلى أنه قد توجد عدة أسباب تجعل الشخص يشعر بألم في عضو معيّن على الرغم من كون هذا العضو غير موجود[1].

ويوجد الكثير من الحالات النفسية الموجودة والتي يجهل الفرد بها، ولا يعرف ماهيتها إلا علماء النفس والأطباء؛ فيعرفون ذلك اعتمادًا على العلم الحصولي كالاستفادة من الأمارات السلوكية والفيزيولوجية. كما يوجد بعض الأشخاص المتصفين بعقدة نقص أو صفة سلبية أو يستصغرون أنفسهم، ومع ذلك، يعدّونها خطًا (هل المقصود خطأً؟) من الأمور المميّزة، أو تجدهم متصفين بالوسوسة، فيعتبرونها نوعًا من الدقة، أو يعانون حكّة شديدة، فيعتبرونها ألمًا. أضف إلى ذلك، قد تجد بعض الأشخاص الذين يراودهم شك ما، يترددون في تشخيص حالة الشك التي يعيشونها، فيحتارون: هل هي شكّ (أي حالة التساوي بين القبول والرفض) أو أقرب للقبول أو أقرب للرفض؟

وأمـا حالة الشهود عند العرفاء، فتُعدّ من الحالات النفسية التي يدركونها بالعلم الحضوري. ومع ذلك، تجد العرفاء يقسّمون

---

(١) يقول ديكارت حول هذا الموضوع: «لقد صادفت الخطأ حتى في الأحكام المبتنية على الحواس الباطنية؛ لأنه هل يوجد شيء هو باطني وداخلي أكثر من الألم؟! ومع ذلك، علمت في الماضي من بعض الأشخاص الذين قطعت ذراعهم أو ساقهم أنهم ما زالوا يشعرون بالألم بعض الأوقات في القسم الذي قطع من جسدهم، هذا الأمر دفعني إلى التفكير في أنه من الممكن أن يكون العضو الذي أشعر فيه بالألم ليس مصابًا أو متضررًا» (رينيه ديكارت، **تأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة أحمد احمدي، التأمل السادس، الصفحة ٩٨).

المكاشفات إلى: ربانية وملَكية وشيطانية ونفسية، ويقولون بعدم الاعتبار اليقيني للقسمين الأخيرين وباحتمال نفوذ الخطأ إليهما[1].

٣. الخطأ في العلم بمبدأ وجودنا:

من خلال ما تقدم معنا في بحث أقسام العلم الحضوري، فإن علمنا بمبدأ وجودنا يندرج تحت أقسام العلم الحضوري. وبالتالي، يجب أن يكون كل إنسان عالمًا بوجود الله علمًا حضوريًا. ومع ذلك، تجد بعض المنكرين لوجود الله يدّعون أنهم لا يجدون وجوده بالعلم الحضوري؛ وبعبارة تسامحية: يدّعون أنهم يجدون بالعلم الحضوري أنهم لم يجدوا وجود الله. فإن قبِلنا بأنهم كلهم غير كاذبين في مدّعاهم، فلا بد من القول بوقوع الخطأ في العلم بمبدأ وجودنا الذي هو من أقسام العلم الحضوري.

الجواب

في مقام الجواب عن هذه الشبهات، نقول بشكل عام: لو ميّزنا في كل مورد من هذه الموارد بين ما ندركه بالعلم الحضوري وبين الأمور الأخرى - ومنها العلم الحصولي المرافق للعلم الحضوري -، لاكتشفنا استحالة وقوع الخطأ في العلم الحضوري في أي مورد من الموارد؛ بل ما يقع فيه الخطأ يكون منكشِفًا لنا بغير العلم الحضوري. وسنبحث فيما يلي موارد الشبهات السابقة ليتّضح هذا المدعى:

---

(١) محيي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، الجزء ١، الصفحة ٢٨١.

تقدم في بحث مراتب العلم الحضوري أن العلم الحضوري قد يكون شديدًا وضعيفًا، واضحًا وخفيًا. وتتحقق هذه المراتب انطلاقًا من درجة وجود العالم والمعلوم ومقدار التفات العالم إلى المعلوم. وبناء على عدم قبول العلم الحضوري للخطأ، يكون الخطأ مستحيل الوقوع في المرتبة المتحققة من العلم الحضوري، لا في كل المراتب حتى التي لم تتحقق. ومن جهة أخرى، صحيح أنه ـوجد أبحاث وآراء في حقيقة الإنسان وماهيته - حيث ذهب بعضهم، على سبيل المثال، إلى أن الإنسان موجود مادي فقط، وبعضهم قال بوجود بُعد غير مادي له أيضًا -، إلا أنه لا يمكن أن تكون هذه الآراء كلها صحيحة. ولا شك في أن مراتب العلم الحضوري لعموم الأفراد بأنفسهم ليست كاملة بحيث تؤهّلهم لإدراك جميع خصائص وجودهم. وبالتالي، ما نكتشفه بالعلم الحضوري غير القابل للخطأ هو مرتبة ضعيفة من وجودنا، والتي يمكن أن نعبّر عنها بما يلي: نحن موجودون. لكن، حيث إن هذه المرتبة من العلم الحضوري ليست أشد من مرتبتنا الوجودية - وبالتالي تشتمل على درجة من الضعف -، فإنه يمكننا إدراكها بشكل مبهم. ولأجل ذلك، يمكن أن نشتبه في تفسيرها، فنظنّ أن حقيقتنا مثلًا هي جسمنا فقط. وفي الحقيقة، العلم الحضوري الضعيف كالشمعة ذات النور الضعيف، حيث لا يمكن على ضوء هذا النور أن نشخّص بشكل صحيح جميع خصائص الشمعة ولا حتى لونها. وعلى هذا الأساس، لا يعتمد الناس على العلم الحضوري فيما يقولونه عن ماهيتهم وخصائص وجودهم، بل نظرياتهم في هذا المجال معتمدة على بعض القرائن الظنية أو بعض الاستدلالات. وكيفما كان، فإن تفاسير العلم الحضوري

بالذات هي من سنخ العلم الحصولي، فليس لها قيمة كاملة ويقينية ما لم تكن مرفقة بدليل يقيني معتبَر.

أما الجوع الكاذب، فلا بد من الالتفات إلى أن ما يُدرَك بالعلم الحضوري هو تلك الحالة النفسية المؤلمة، والتي يدركها أيضا الشخص المريض الذي يعاني من حالة الجوع الكاذب؛ إذ ليس الفرق بينه وبين الإنسان السليم الجائع في أنه لا يشعر بالجوع وأما الشخص السليم فيشعر به، بل الفرق بينهما في أن الشخص السليم لا يشعر بالجوع إلا عندما تكون معدته فارغة وجسمه محتاجًا إلى الغذاء، أما الشخص المريض فيشعر أيضًا بالجوع عندما تكون معدته ممتلئة وجسمه غير محتاج إلى الغذاء. وبالتالي، لا يُخطئ الشخص المريض في إحساسه بالجوع، بل يقع الخطأ - المرتبط بالجوع الكاذب - في قضايا من قبيل: «معدتي خالية» و«أنا محتاج إلى الغذاء»، حيث يمكن أن يعتبرها الشخص المريض قضايا صحيحة. ومن الواضح أن مفاد هذه القضايا لا يُدرَك بالعلم الحضوري، بل يُدرَك من خلال قراءة التجارب الماضية والعاديّة التي ارتفعت فيها حالة الجوع من خلال تناول الطعام، ثم تعميمها بشكل عشوائي غير صحيح على الجوع الكاذب في الحالة المرضية. وباختصار: في حالة الجوع الكاذب، يُدرك الإنسان الإحساس بالجوع بالعلم الحضوري، وهذا غير قابل للخطأ؛ لكنه يُخطئ في استنباط خلوّ معدته من الغذاء أو حاجته إليه، وهذا ما لا يُدرَك بالعلم الحضوري.

وأما الألم، فالمقصود ممّا يُدرَك منه بالعلم الحضوري - كما تقدم سابقًا - هو تلك الحالة النفسية الخاصة، وليس تفسيرها الفيزيولوجي ولا تحديد محلها ومَنشئها. وبناء عليه، نحن لا ندرك بالعلم الحضوري الوجع والألم وأنه مرتبط باليد أو المعدة أو الأسنان؛ بل المُدرَك بالعلم الحضوري هو الإحساس بالألم فقط. مما يعني أنه كلما وجدت حالة نفسية في داخلي، استطعت أن اكتشف بوضوح أنها حالة الإحساس بالألم، كان إدراكي صحيحًا لا مجال لوقوع الخطأ فيه. ويكون إدراكنا لها بمقدار شدتها الواقعية التي يمكن أن تكون شديدة أو ضعيفة أو غير موجودة، بسبب الالتفات إليها أو عدمه أو بسبب بعض المسكّنات وما شاكل. فنحن ندركها بمقدار شدتها الواقعية، لا أننا لا نُدركها على الرغم من كونها موجودة، أو ندركها بخلاف ما هي عليه واقعًا من الشدة والضعف. وهكذا الأمر عندما نشتبه بين الحكّة والألم، حيث لا تكون الحالة النفسية عندي بمقدار من الوضوح الذي يسمح لي أن أشخص أنها ألم أو حكة. وفي الحقيقة، لا علم حضوريًّا في مقام تشخيص هذه الحالة أنها من مصاديق الألم أو الحكة؛ بل من المؤكد أن تشخيصي لها مبتنًى على العلم الحصولي الذي هو قابل للخطأ. وأما عندما تكون حالتي واضحة جدًا بحيث يكون باستطاعتي تشخيصها هل هي ألم أم حكّة، فحينئذ لا يمكن أن أخطئ في هذا التشخيص.

ويُستفاد من الجواب نفسه في موارد توهّم عقدة النقص تميّزًا أو في كون الوسواس دقة أو في كون الشك شكًّا. وفي الواقع، ليست الحالة الموجودة في الموارد المذكورة بمقدار كاف من الوضوح بحيث

يمكننا أن نعلم أنها مصداق لأي مفهوم من تلك المفاهيم[1]. وعلى هذا الأساس، فإن دعوى العلم الحضوري بتلك الحالة بوصفها مصداقًا معيّنًا لأحد العناوين المذكورة، ليست في محلها. وفي هذه الموارد، العلم بكون الحالة النفسية هي عقدة النقص أو التميز، أو أنها وسواس أو دقة، أو أنها شك أو ظن أو وهم، هو علم حصولي؛ فهو تفسير مبهم للمعلوم الحضوري الضعيف. وبالتالي، لا تستطيع هذه الإشكالات والشبهات المتقدمة أن تنقض عدم قابلية العلم الحضوري للخطأ.

كذلك، لا يمكن تشخيص المنشأ الجسدي للألم اعتمادًا على العلم الحضوري. فنسبة الألم لعضو خاص - كاليد مثلا - مبتنى على التجارب

---

(١) كما قلنا سابقًا، علةّ الخطأ في مثل هذه الموارد عمومًا هي أنّ الحالة التي تدرك بالعلم الحضوري ليست بذلك الوضوح الذي يسمح لي أن أشخص بالعلم الحضوري أنّ هذه الحالة تعدّ مصداقًا لأي المفاهيم الموجودة في ذهني. مثلًا، على رغم وضوح مفهوم الألم عندي، ليست حالتي الحالية بذلك الوضوح الذي يسمح لي أن أشخص بالعلم الحضوري أنها مصداق لمفهوم الألم. أمّا الاشتباه في تطبيق مفهوم معين على العلم الحضوري فهو ممكن؛ بمعنى الاشتباه في تطبيق المفهوم الموجود في أذهان أشخاص آخرين أو في عرف خاص. في الواقع منشأ هذا الاشتباه هو في أن المفاهيم الموجودة في ذهني والمفاهيم الموجودة في ذهن غيري، والتي نُدركها بألفاظ مشتركة، لا تتطابق مع بعضها البعض. في هذه الموارد، لا يعلم عند واجد العلم الحضوري التعريف الدقيق والقيود الخاصة التي يعتمدها الآخرون أو العرف الخاص لمفهوم معيّن، أو على الأقل يخطئ في ذلك، فمن باب المثال، ما يسميه الأطباء «حكاكًا شديدًا» يسميه هو «ألمًا»، مع كونه يظن أن المفهوم الذي يملكه عن الألم يتطابق مع المفهوم الذي يملكه الأطباء لنفس اللفظ. ومن الطبيعي أن يحاكم الأطباء المريض بحسب مفهومهم للحكة والألم، فيخطّئونه في تسمية هذه الحالة بالألم. وتجدر الإشارة إلى أن كل شخص يعلم بمفاهيمه الذهنية بالعلم الحضوري، ويعتمد على القرائن - التي هي من سنخ العلم الحصولي - لتطبيق هذه المفاهيم على المفاهيم الموجودة عند الآخرين. فيكون الخطأ في هذه الموارد من الخطأ المرتبط بالعلم الحصولي لا الحضوري.

الحصولية السابقة. فالشخص الذي يشعر بألم في يده المبتورة بسبب تحفيز عصبي مثلًا، يجد في الواقع حالة ألم في نفسه شبيهة بألم اليد - كما لو أن يده لم تُبتَر -، لذا، ينسبها إلى يده. وانطلاقًا مما ذكرناه، لا يكون لهذا الشخص علم حضوري بيده وبأنها منشأ لألمه الحالي، فلا تصل النوبة للقول بوجود خطأ في هذا العلم الحضوري.

تأمل: على الرغم من كون الخوف والأمل والإرادة من الامور التي تدرك بالعلم الحضوري، كيف يمكن أن يكون الخوف في غير محلّه، والأمل تافهًا، والإرادة غير صائبة؟

أما المكاشفات، فبوصفها حالة نفسية لصاحب الكشف تحصل بسبب المراقبة أو في ظل ظروف خاصة، تكون من العلم الحضوري. وتفسير هذه المكاشفة، المعتمِد على معارف أخـرى، يكون من سنخ العلم الحصولي. فإن حصل خطأ في التفسير، فإنه لا يكون نقضًا على اعتبار العلم الحضوري وعدم قابليته للخطأ. وثمة أسباب عديدة لوقوع الخطأ في تفسير العلم الحضوري. ففي المكاشفات النفسية والشيطانية، يمكن أن يشتبه صاحب الكشف بين كشفه وبين واقعية عينية بسبب تأثير بعض العوامل النفسية أو المؤثرات الخارجية الخادعة، فيُخطئ في تفسير حالته النفسية. وهذا ما يصرّح به ابن عربي، ويقول إنّ الكشف نفسه لا يخطئ، وإنما يقع الخطأ

عندما يؤوِّل صاحب الكشف كشفه ويُضيف بعض الأشياء عليه[1]. ومن الواضح أن الحالة النفسية الحاصلة حال المكاشفة، هي - بغضّ النظر عن تفسيرها الحصولي - علم حضوري لصاحب الكشف فقط وغير قابلة للخطأ. وفي المقابل، يمكن أن يقع الخطأ في نقل هذه الحالة للآخرين؛ لأنه ليس من جنس العلم الحضوري. وعلى هذا الأساس، الخطأ الذي يقع في نقل المكاشفات إلى الآخرين لا يكون خطأ في العلم الحضوري.

وأما العلم الحضوري بالله، فلا بد من الالتفات فيه إلى البيان الذي ذكرناه فيما يرتبط بالعلم الحضوري بالنفس. فعلى هذا الأساس، يكون العلم الحضوري لأكثر الناس بالله تعالى ضعيفًا جدًا، ولا يمكن من خلاله أن يتعرّفوا على صفات الله وخصائصه.

وعلى هذا النحو، وفي جميع الموارد التي تقدم ذكرها، يتّضح أن ما يُدرَك بالعلم الحضوري ليس خطأ، بل الخطأ يقع في التفسير والتأويل والاستنباط الخاطئ للمعارف الحضورية، والذي يُعدّ بدوره من نوع العلم الحصولي، ويلازمه في الواقع علم حضوري. وتجدر الإشارة إلى أن هذا لا يعني أن كل تفسير حصولي للعلم الحضوري هو خاطئ أو

---

(١) يقول ابن عربي في هذا المجال: «وإذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء كان الرجوع إلى كشف الأنبياء وعلمنا أنّ صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعًا من التأويل بفكره، فلم يقف مع كشفه، كصاحب الرؤيا. فإنّ كشفه صحيح وأخبر عمّا رأى، ويقع الخطأ في التعبير، لا في نفس ما رأى. فالكشف لا يخطي أبدًا، والمتكلم في مدلوله يخطي ويصيب إلا أن يخبر عن الله في ذلك» (محيي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، الجزء ٣، الصفحة ٧).

قابل للخطأ، بل مسألة اعتبار العلم الحصولي وقيمته بحث آخر نوكله إلى الدروس اللاحقة.

الخلاصة

١. العلم الحضوري له اعتبار كامل؛ لأنه عبارة عن حضور المعلوم بنفسه لدى العالم، فلا معنى للخطأ (أي عدم مطابقة العلم للمعلوم) في مورده.

٢. بشكل عام، ما نجده في أنفسنا بالعلم الحضوري هو وجودنا، ونعبّر عنه بعبارة: أنا موجود.

٣. نعلم بحالاتنا النفسية من خلال العلم الحضوري غير القابل للخطأ. أما تفسير هذه الحالات - كمعرفة منشئها مثلًا - فلا يُدرَك بالعلم الحضوري فيقبل الخطأ.

٤. في بعض الأحيان، لا تكون حالاتنا النفسية بذلك الوضوح الذي يتيح لنا تشخيص نوعها من خلال العلم الحضوري. في هذه الحالة، يكون حكمنا على نوع هذه الحالة قابلًا للخطأ.

٥. المكاشفة من جهة كونها حالة نفسية لصاحب الكشف، تكون من سنخ العلم الحضوري، فلا تقبل الخطأ. وأما تفسيرها ونقلها إلى الآخرين، فهو من سنخ العلم الحصولي ويمكن وقوع الخطأ فيه.

٦. علم الناس حضوريًا بالله تعالى هو علم ضعيف؛ فهم يعلمون بدرجة ضعيفة أنهم مرتبطون بموجود آخر. وهذا المقدار من العلم لا مجال لوقوع الخطأ فيه.

٧. المُدرَك بالعلم الحضوري لا خطأ فيه، بل يقع الخطأ في التعبير عن المُعطَيات الحضورية وتفسيرها واستنباطها بنحو غير صحيح، وهذه الأمور الثلاثة تُدرَك بالعلم الحصولي.

الأسئلة

- لماذا لا يُتصوّر الخطأ في العلم الحضوري؟ بيّن ذلك.
- انطلاقًا من وجود اختلاف في بيان ماهية الإنسان، كيف يمكن القول بأن العلم الحضوري للناس بأنفسهم غير قابل للخطأ؟
- بيّن عدم إمكان الخطأ في العلم الحضوري في الموارد التالية:

ألف) الجوع الكاذب

ب) تسكين الألم بالدواء

ج) إحساس الألم في اليد المبتورة

د) توهّم الألم بأنّه حكة شديدة

ه) توهّم عقدة النقص بأنها تميّز

و) توهّم الوسواس بأنّه دقّة

ز) التردد في حالة الشك

ح) المكاشفات الشيطانية

ط) إنكار العلم الحضوري بالله عزّ وجل.

- ما سبب احتمال وقوع الخطأ في تفسير العلم الحضوري وتأويله؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

- محمد فنائي الأشكوري، **علم حضوری: سنگ بنای معرفت بشری و پایه ای برای معرفت شناسی و ما بعد الطبیعه متعالی**، الطبعة الأولى، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، قم، ١٣٧٥، القسم الأول.
- السيد محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، ترجمة وشرح: علي الشيرواني، الطبعة التاسعة، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٨، الجزء ٣، الصفحات ٣٧٣ - ٣٧٦.
- ________، **نهاية الحكمة**، ترجمة وشرح: علي الشيرواني، الطبعة التاسعة، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٨، الجزء ٢، الصفحات ٢٧ - ٤٤، والجزء ٣، الصفحات ٢٤٢ - ٢٤٥.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، الطبعة الثانية، نشر بين الملل، طهران، ١٣٧٩، الجزء ١، الدرس الثالث عشر.
- مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٦، الصفحات ١٠٣، ٢٧١ - ٢٨٤، والجزء ٨، الصفحات ٢٧٦ - ٢٨٣، ٣٢١ - ٣٢٢.

الدرس الرابع:

العلم الحصولي

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التمييز بين التصور والتصديق.
٢. التعرّف على الفرق بين التصور البديهي والنظري والتصديق البديهي والنظري.
٣. التمييز بين التصوّر الجزئي والتصوّر الكلّي.
٤. التعرّف على التصوّر الحسّي والتصوّر الخيالي.
٥. التعرف على أقسام التصور الكلي وخصائصها.
٦. إدراك ضرورة التفكيك بين أقسام العلم الحصولي لأجل تقييم هذه المعارف.

عندما لم يستطع «هيوم»، الفيلسوف الحسي للقرن الثامن عشر، أن يوضّح كيفية فهمنا لمفهومي «العلّة» و«المعلول»، أنكر اعتبارهما. وذهب الفيلسوف العقلي للقرن نفسه، «كانط»، إلى أنّ مفهومي «العلّة» و«المعلول» شبيهان بمفهومي «الكلّي» و«الجزئي» وأنّهما مرتبطان ببنية الذهن. وبالتالي، تزلزلت حكاية هذه المفاهيم عن الواقع. لكن، أليست العلية مرتبطة بعالم الواقع؟ أوليست النّار علّة لحرارتها واقعًا؟

مقدّمة

كما قلنا في الـدرس السابق، لا نستكشف في العلم الحصولي المعلومَ بنفسه بشكل مباشر، وإنما نستكشفه بأثره المنعكس في الذهن، والـذي نطلق عليه اسم «المفهوم الذهني» أو «الصورة الذهنية»، وهو الواسطة في إدراكنا للمعلوم. أما هذا الدرس، فيتمحور حول بعض أقسام العلم الحصولي التي يجب الالتفات اليها في بحث اعتبار هذا العلم. وينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق، وكلٌ منهما ينقسم إلى بديهي ونظري. كما ينقسم التصوّر إلى جزئي وكلّي، وكلٌ منهما له عدّة أقسام. وسنوضّح في هذا الدرس خصائص كلّ قسم من أقسام المفاهيم الكلّية (المعقولات)، ثم نختم بالحديث عن ضرورة الالتفات إلى أقسام العلم الحصولي.

التصوّر والتصديق

عندما ننظر إلى شجرة معيّنة، ترتسم في أذهاننا صورة لتلك الشجرة ومفهوم لها. وفي هذه الحالة، يعدّ فهمنا للـ «شجرة» نوعًا من الإدراك،

كما يُعدّ فهمنا المرتبط أحيانًا بوجود تلك الشجرة، أو بكيفية وجودها أو بماهيتها، نوعًا من الإدراك. وهذا من قبيل فهمنا أنّ «هذه الشجرة تقع مقابلنا» أو «هذه شجرة تفّاح». وفهمنا لـ «الشجرة» الذي لا يتخلّله أيّ حكم، يسمى في الاصطلاح المنطقي والمعرفي بـ «التصوّر»، ويسمى فهمنا للأمور المرتبطة بالشجرة والذي نحكم فيه عليها، بـ «التصديق».

بناء عليه، يقسّم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق. فـ «التصوّر» قسمٌ من أقسام هذا العلم لا يوجد فيه حكم على شيء، بخلاف القسم الآخر «التصديق» الذي يوجد فيه حكم. من أمثلة التصوّر: الشجرة، جبل دماوند، السرور، الوجود، الله، أكبر، هل هذا طائر؟ وفي المقابل، إدراكنا بأنّ «الشجرة تعدّ من المواهب الإلهية» و«دماوند أعلى جبل في إيران» و«السعادة هي من الحالات النفسانية» و«عالم الآخرة موجود» و«الله أكبر من أي شيء» هو تصديق. كما يتضح من الأمثلة التي ذكرنا أنّه يستفاد من الجمل الخبرية في مقام بيان التصديقات، أمّا في التصورات فيستفاد من غيرها كالكلمات المفردة والمركّبة وحتى الجمل الناقصة وغير الخبرية.

وصحيح أنّ كلّ تصوّر يرافقه عادة تصديق أو تصديقات، ولكن الفرق الأساس بينهما هو أنّ التصور لا يوجد فيه أي حكم عن الواقع. بالتالي، إذا حصل عندي تصوّر «الشجرة» عن الشجرة الموجودة أمامي، فهذا لا يعني أنّ حكمي بأنها أمامي متضمَّن في هذا التصور. وبناء عليه، صحيح أنه يمكن أن يتصور الشخص «الله» بأنه مبدأ كل الوجود، لكن لا يكون هذا التصور مشتملًا على أي حكم. وبالتالي، يستطيع منكر وجود الله أن يجعل مفاد هذا التصور موضوعًا لإنكاره.

البديهي والنظري

الدائرة هي خط منحنٍ مغلق حيث تكون كل نقاطه على مسافة واحدة من المركز. ومن الواضح هنا، أننا استعنّا بعدّة مفاهيم نعرفها مسبقًا لأجل تعريف الدائرة.

ويُصطلح بـ «التصور النظري» على التصور الذي يحصل من خلال الرجوع إلى تصورات أخرى - أي من خلال التعريف المفهومي -. وأما «التصور البديهي»، فهو الذي يحصل دون الرجوع إلى تصورات أخرى. وعليه، فإنّ التصورات الحاصلة مباشرة من العلم الحضوري أو من الحواس الخمس أو التي ينتزعها العقل بشكل مباشر من العلم الحضوري أو من المعطيات الحسية هي تصورات بديهية. وأما التصورات التي تحصل عن طريق التعريف والإرجاع إلى المفاهيم الأخـرى، فهي تصوّرات نظريّة، من قبيل: تصوّر الدائرة من خلال التعريف الذي ذكرناه، أو تصوّر الإلكترون بأنه «جسيّم داخل الذرّة حامل لشحنة كهربائية سالبة يدور حول مركز الذرّة»، أو تصوّر البَوْغ[1] بأنه «خلية تكاثرية للنباتات غير المزهرة».

وأما التصديقات، فتنقسم بدورها إلى نظرية وبديهية. فالتصديقات النظرية هي التصديقات التي تستنتج اعتمادًا على تصديقات أخرى. وأما التصديقات البديهية، فبخلاف النظرية، لا نحتاج في تحصيلها للرجوع إلى تصديقات أخرى. في الواقع، نحصل على التصديقات

---

(1) Spore.

البديهية من خلال العلم الحضوري بشكل مباشر[1]. على سبيل المثال، عِلمُنا بوجودنا هو علم حضوري - كما مرّ سابقا -، وإذا أراد أحدنا أن يضع هذا المعلوم في قالب مفهومي في ذهنه، فإنه سيصدّق قضية «أنا موجود». وكذلك عندما أدرك حالة السرور في داخلي بالعلم الحضوري، أصدّق أنني «أنا مسرور». وهكذا الأمر عندما أكون في حال التفكير، فأصدّق قضية «أنا أفكر». بناء عليه، منشأ التصديقات التي ذكرنا هو العلم الحضوري مباشرة، فلا تُستنج من تصديقات أخرى. ومن هذا المنطلق سمّيت بالتصديقات البديهية[2]. وعلى الرغم من ذلك فإنّ الكثير من تصديقاتنا تصديقات نظريّة، مثل التصديق بأنّ «مجموع الزوايا الداخلية لكل مثلث يساوي ١٨٠ درجة»، فهو تصديق نظري يتم إثباته بالرجوع إلى بعض أصول إقليدس الهندسية، وعلى غرار ذلك قوانين العلوم التجريبية التي يجب إثباتها بالرجوع إلى التصديقات الحسية والعقلية الأخرى. في الواقع، التصديقات في جميع هذه الموارد مبتنية على نوع من الاستدلال. وعلى سبيل المثال، لو التفتنا إلى أنّ الفضة نوع من أنواع المعادن، وكل معدن موصل للحرارة، نستطيع أن نصدّق أنّ الفضة موصلة للحرارة. فعلمنا بأن

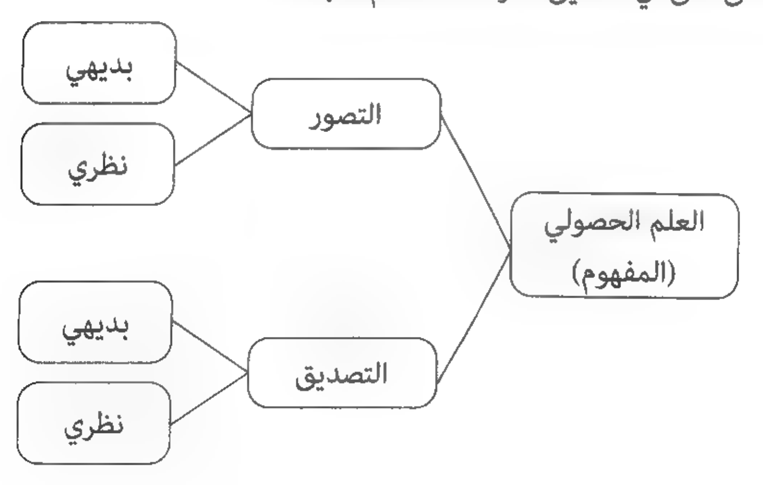
---

(١) يجب الالتفات إلى أنّ المقصود من التصديقات البديهية هو التصديقات المعتبرة التي تحصل من دون الإرجاع إلى أيّ تصديق آخر. وعليه، إذا صدّق أحد بسبب ميول شخصية أو بسبب التفاؤل وبدون أي استدلال أن غدًا يوم ماطر، فإنه لا يمكن عدّ هذا التصديق تصديقًا بديهيًا؛ وإن كان قد حصل من دون الإرجاع إلى أيّ تصديق آخر؛ وهذا لأنّ الميول الشخصية والتفاؤل ليسا من الطرق المعتبرة والمبرّرة للتصديق المزبور. وسنرى في الدرس القادم أنّ التصديقات البديهية معتبرة بدليل إرجاعها إلى العلم الحضوري.

(٢) سوف نتحدث في الدرس القادم عن أقسام التصديقات البديهية.

الفضة موصلة للحرارة المستنتَج من التصديق بالمقدمتين السابقتين، هو تصديق نظري.

وتجدر الإشـارة إلى أنّه ليس من الضروري أن يكون الاستدلال اللازم لتصديق نظريّ ما استدلالًا معقدًا ومحتاجًا للتعلّم أو التأمل، بل يوجد بعض التصديقات النظرية المبتنية على استدلالات بسيطة، حتى أنّه من الممكن في كثير من الموارد أن لا يلتفت الذهن بشكل واعٍ إلى هذه الاستدلالات بسبب سرعة العمليات الذهنية واطّلاعه المسبَق عليها، فيُظن بدوًا أن التصديق الحاصل منها بديهيٌ؛ أي حصل بشكل مباشر وبلا واسطة تصديقات أخرى. وهذا ما يظهر بوضوح في العمليات الحسابية البسيطة. فأما التصديقات البديهية، فهي التي لا تبتنى على أي تصديق آخر - كما تقدّم سابقًا -.



تأمّل: هل من الممكن أن يكون تصور ما بديهيًّا بالنسبة إلى شخص ما ونظريًّا بالنسبة إلى شخص آخر؟ وهل يصح ذلك في التصديق؟ اذكر مثالًا.

التصور الجزئي والكلي

كما ذكرنا مسبقًا، التصور هو علم حصولي لا حكم فيه تجاه أي شيء. فيكون مفهوما «الجبل» و«جبل الدماوند» تصورَين. لكن المفهوم الأول يطلق على كل جبل بما يشمل جبل الدماوند؛ وبعبارة أخرى: أي جبل نفترضه من الممكن أن يكون مصداقًا لمفهوم «الجبل». أما «جبل الدماوند» فيشير إلى مصداق واحد؛ وببيان آخر: لا يمكن لأي جبل مفترَض - غير جبل الدماوند - أن يكون مصداقًا لهذا التصوّر. والتصور الذي يملك قابلية الانطباق على أكثر من مصداق، أو بعبارة أخرى: الذي يمكن تصور عدة مصاديق له، يسمّى تصورًا كليًا. وأما التصور الجزئي، فهو الذي يمكن إطلاقه على شيء واحد مشخّص فقط، ولا يمكن لأي شيء مفروض غيره أن يكون مصداقًا له[1]. وقد اصطلح الفلاسفة على التصور الكلي بـ «المعقول»، من جهة أنهم عدّوا إدراك المفاهيم والتصورات الكلّية من وظائف العقل.

---

(١) لبيان التصوّرات الكلّية في اللغة يستفاد من الأسماء العامّة، ولبيان التصوّرات الجزئية يستفاد من الأسماء الخاصة، مع الالتفات إلى أنّ وضع الألفاظ في اللغة تابع للحاجات والضرورات، وليس بالضرورة أيضًا أن يوضع اسم لكلّ تصوّر. مثال على ذلك الإنسان والقطّة فعلى الرغم من أنّ تصوّر كل واحد من أفراد الإنسان والقطة يعد تصوّرًا جزئيًا، لكن نرى أنّه يوضع اسم خاص لكل فرد من أفراد الإنسان ولا يفعل ذلك للقطط.

ولا بد من الالتفات إلى أنّ بعض التصوّرات الكلّية أو المعقولات، على الرغم من قابلية انطباقها ودلالتها على أكثر من مصداق، إلا أنّه في الواقع ليس لها إلاّ مصداق واحد، أو في بعض الموارد ليس لها أي مصداق. والسر في ذلك أن ملاك كون التصور كليًا هو قابليته للانطباق على أكثر من مصداق، وليس الملاك وجود عدة مصاديق له أو احتمال وجودها. ومن هذا المنطلق تكون المفاهيم التالية: «رئيس جمهورية إيران المستقبلي»، و«واجب الوجود» و«شريك الباري»، مفاهيم كلّية؛ لأنّ المفهوم الأول على الرغم من أنّه لن يكون له سوى مصداق واحد معيّن، لكنّه قابل للانطباق على كل شخص مفترض للرئاسة، والمفهوم الثاني يمكن أن ينطبق على كل ما يفترض أنه ضروري الوجود، وإن كنا لا نمكن عمليًا أن نجد أكثر من موجود واحد بهذه الخاصّية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى المفهوم الثالث، فيمكن إطلاقه على كل ما يُفرض شريكًا للباري، وإن كنا نعلم استحالة تحققه[1].

---

(١) مثلما قلنا سابقًا، لا يطلق التصوّر الجزئي إلا على مصداق واحد معينّ، أما التصوّر الكيّ فهو قابل للانطباق على أكثر من مصداق. نذكّر في المقام بثلاث نقاط مهمّة:
الأولى هي أنّه من الممكن أن يكون المصداق المعيّن لتصور جزئي هو مجموعة معينة لها عدّة أجزاء. مثاله طهران، هي تصوّر جزئي لا يمكن إطلاقه إلا على مدينة خاصّة، على الرغم من أنّ هذه المدينة مؤلّفة من أحياء وشوارع ومبانٍ كثيرة إلا أنّه لا يمكن إطلاق «طهران» على أي منها؛
الثانية هي أنّ التصوّر الكلّي ليس مقيّدًا بأمر في قابليته للانطباق، ولأنّه قابل للانطباق على أكثر من مصداق فلا يمكن لهذا الانطباق أن ينحصر بنطاق خاصّ، وبناء عليه يمكن للتصوّر الكلّي أن ينطبق على عدد لا حدّ له من المصاديق. نعم، هذا لا يعني أن مصاديقه الواقعية أو الممكنة هي كثيرة أو لا حصر لها.
الثالثة، بعض أصحاب الرأي قالوا - انطلاقًا من قابلية انطباق نفس التصور ومع غض النظر

أقسام التصور الجزئي

للتصورات الجزئية كذلك عدّة أقسام، نتطرق في بحثنا هذا إلى قسمين منها، هما: التصور الحسّي والتصور الخيالي.

التصور الحسّي

عندما ننظر إلى وردة معيّنة ينطبع في ذهننا تصورٌ لتلك الوردة. هذا التصور المنطبع بواسطة حاسة النظر يسمّى تصوّرًا حسّيًا. ويُعدّ هذا التصور كنافذة ذهنية نلتفت من خلاله إلى تلك الوردة ونبصرها. وببيان آخر: يُعدّ كمرآة في ذهننا فيها وردة، تمثّل انعكاسًا للوردة الموجودة في الخارج. كذلك عندما نسمع صوت صديقنا أو نلمس سطح الزجاج الناعم أو حينما نتذوق طعامًا معيّنًا أو نشمّ رائحة عطرة، كلّها تصوّرات متنوعة تدرك بحاسة السمع، واللمس، والذوق والشم. وعلى الرغم من الاختلافات الموجودة بين هذه التصوّرات، إلا أنها تشبه بعضها بعضًا في أمرين: أولهما: أنّه في الوقت الذي يكون لدينا فيه ارتباط حسي بالأمور الخارجية تتولد هذه التصورات ، وتختفي بانقطاع الارتباط الحسّي؛ والأمر الثاني: هو أنّها جميعا تشير إلى شيء خارجي معيّن ولا تصدق على أيّ شيء غيره وإن كان شبيهًا له. ويُسمى هذا النوع من التصوّرات بـ «التصور الحسي». فيتضح أنّ

عن المشار اليه بهذا التصور - لا يمكن بتاتًا أن يشير التصور إلى أمر محدود خاص وإنّما هو كليّ دائمًا. في الواقع، الشيء الذي يوجب اعتبار تصورٍ معين جزئيًا هو الارتباط الخاص الذي لحظناه بين ذلك التصوّر والأمر المعيّن، وبدون هذا اللحاظ سيكون التصوّر قابلًا أيضا للانطباق على أمور أخرى مشابهة.

هذه التصورات الحسّية - بناء على التعريف الذي ذكرناه - هي تصوّرات جزئية؛ لأنّها لا تقبل الانطباق على أكثر من مصداق.

التصوّر الخيالي

حينما ننظر إلى الوردة ينطبع في ذهننا تصور آخر يبقى ولا يزول بعد إغماض أعيننا، لذا، يبقى قابلًا للتذكّر. كذلك نستطيع تذكر ما قاله لنا صديقنا البارحة أو تذكّر السطح الناعم للزجاج الذي لمسناه سابقًا أو طعم الغذاء الذي تناولناه منذ قليل أو رائحة العطر الذي شممناه منذ مدّة. نتذكّر كلّ هذا بمساعدة التصوّرات المسمّاة بالتصورات الخيالية. في الواقع، يعدّ التصوّر الخيالي قسمًا من أقسام التصور الجزئي الناتج عن إحدى الحواس والذي يمكن أن يبقى بعد قطع الارتباط بالأمر المحسوس؛ لذا يمكن تذكره.. كما أنّـه من الممكن الدمج بين التصوّرات الخيالية بحيث ينتج تصور خيالي قد لا يكون له أية واقعية. من باب المثال، نستطيع أن نتصوّر نباتا معلّقا أو حيوانًا برأسين، أو جبلًا من ذهب. ويستفاد من قدرة التخيّل في الفنون المختلفة مثل الشعر والرسم والصناعة ووضع التصاميم.

أقسام التصوّر الكلّي

تنقسم التصوّرات الكلّية أو المعقولات إلى عدة أقسام، هي: المفاهيم الماهوية، والمفاهيم الفلسفية، والمفاهيم المنطقية.

المفاهيم الماهوية

قلنا مسبقًا إنّ التصوّر الحسّي تصوّرٌ جزئي. من باب المثال، التصوّر الناتج عن رؤية وردة معيّنة هو تصوّر جزئي. لكنّنا نستطيع بعد رؤيتنا للوردة أن نصرف النظر عن الخصائص الخاصة بهذه الوردة ونلاحظ الخصائص التي بموجبها استطعنا أن نطلق على ذلك الشيء لفظ «الوردة». فيكون مفهوم «الوردة» تصورًا كلّيًا قابلًا للانطباق على الكثير من المصاديق. وهكذا الأمر لو افترضنا أنّ الوردة التي رأيناها كانت حمراء اللون. فصحيح أن الاحمرار الذي رأيناه احمرار خاصّ بتلك الوردة المعيّنة، وبالتالي يكون تصور لونها تصورًا جزئيًا، لكن مع ذلك، يستطيع الذهن صرف النظر عن خصوصيات ذلك الاحمرار - التي منها خصوصية كونه لهذه الوردة - فيقصر النظر على «الاحمرار» فقط، كما يستطيع صرف النظر عن نوع اللون - وهو الأحمر -، فيقصر النظر على «اللون» فقط. في هذه الحالة، يظهر لنا مفهومان جديدان، هما: «الاحمرار» و«اللون»، يمكن انطباقهما على مصاديق أخرى أيضًا؛ فيكون هذان المفهومان كليين.

ولو تأملنا في مفهوم الوردة والاحمرار واللون، لوجدنا أنّ كلًّا منها يشير إلى نحو خاص من الموجودات ويدل على ماهيّتها: فالوردة، قسم خاص من بعض النباتات، والاحمرار، نوع من الألوان، واللون نوع من حالة الأجسام وكيفيتها. ويتبيّن ذلك عند ما نسأل: ما هي هذه النبتة؟ فنجيب بأنّها «وردة»، أو نسأل: ما هو هذا اللون؟ فنقول: «أحمر»، أو نسأل: ما هي هذه الكيفية؟ فنجيب بأنّها «لون». وبناء عليه، يوجد مجموعة من المفاهيم الكلّية تشير إلى ماهية الموجودات ولهذا السبب

سمّيت بالمفاهيم الماهوية. مفاهيم النار، الإنسان، الحيوان، الشجرة، النبات، السرور، الأمل، الدفء، البرودة وأمثالها هي أيضًا مفاهيم ماهوية.

المفاهيم الفلسفية

لو فرضنا أننا نقف أمام نار ملتهبة ندفّئ أيدينا بحرارتها. كما ذكرنا سابقًا، يعدّ مفهوما النار والحرارة من المفاهيم الماهوية. نلتفت الآن إلى واقعية وهي أن هذه النار هي التي تدفّئ أيدينا، وبعبارة أخرى: وجود الحرارة في أيدينا في المثال متوقف على وجود النار، أمّا وجود النار فليس متوقفًا على وجود الحرارة في أيدينا. وهذا يعني أنّ الحرارة في أيدينا ليست سببًا لوجود النار. في هذه الحالة ينشأ في ذهننا مفهوما «العلّة» و«المعلول»[1]، وبموجب هذين المفهومين ندرك أنّ النار علّة الحرارة في أيدينا، وأنّ الحرارة معلولة للنار. وبناء على ما ذكرنا من تعريف للمفاهيم الكلّية والجزئيّة يكون مفهوما العلة والمعلول من المفاهيم الكلّية؛ لأنّه يمكن انطباقهما على مصاديق أخرى، مضافًا إلى انطباقهما بالترتيب على النار والحرارة في المثال

---

(١) يمكن القول إنّ المفاهيم الفلسفية تنتزع أولاً بمقايسة المكتسبات الحضورية ومن ثم بالاستفادة من القرائن والشواهد يتم إطلاقها على الأمور الأخرى. وبالتالي، فإنّ مفهومي العلّة والمعلول ينتزعان من خلال مقارنة نوع الارتباط والاستقلالية بين تلك أمور نجدها في أنفسنا (يوجد نقص). على سبيل المثال، عندما نريد شيئًا ما ونلاحظ العلاقة بيننا وبين إرادتنا نجد أنّ إرادتنا متعلّقة بنا، ولكن في المقابل أنفسنا مستقلة عن إرادتنا، ومن هذه الجهة نستخدم مفهومي العلّة والمعلول لطرفين في مثل هذه العلاقة. وكذلك فيما إذا أثبتنا بالشواهد وجود مثل هكذا علاقة بين النار والحرارة فيمكن حينها استخدام مفهومي العلّة والمعلول في النار والحرارة.

المزبور. ومثال على ذلك البنّاء الذي هو علّة للبِناء، والبِناء معلول له، والمتكلّم علة للكلام وكلامُه معلول له، وكذلك الله هو علّة العالم والعالم معلول له. و... ومن الواضح أنّ مفهومي العلّة والمعلول لا يُظهران ماهيّة الأشياء التي يصدقان عليها، وإنّما يصحّ صدقهما على مختلف الموجودات بماهياتها المتنوّعة؛ حتّى الموجودات ذات الماهية الواحدة. بل إن الموجود الواحد المشخص يمكن له ان يكون علّة من جهة ومعلولًا من جهة أخرى. فالنار مثلا، هي علّة لحرارة أيدينا، ومن جهة أخرى معلولة للشخص الذي أشعلها. وعليه، إنّ صدق مفهوم العلّة على النار في مثالنا ليس لامتلاك النار ماهيّة خاصّة، وإنّما لأننا قسناها إلى شيء آخر - وهو حرارة أيدينا -، فانتزع الذهن مفهوم العلة من خلال هذه المقارنة. والكلام نفسه يجري في المعلول، فصدق مفهوم المعلول على حرارة أيدينا ليس لأن الحرارة كيفية خاصّة، بل لأننا قسناها إلى النار المؤثرة في وجودها، فانتزعنا مفهوم المعلول من هذه المقارنة الذهنية.

ومضافا إلى مفهومي العلّة والمعلول، توجد مفاهيم كلّية اخرى تنتزع من خلال المقارنة الذهنية. وعلى الرغم من إمكان إطلاقها على العالم الخارجي، إلا أنها لا تشير إلى ماهية أشياء العالم. ومن هذه المفاهيم، نذكر: الوحدة، الكثرة، القوّة، الفعلية، التغير، الثبات، الوجود والعدم. والمفاهيم المستعملة في العلوم الفلسفية بشكل عام هي من هذا النوع. ولذا، اصطُلح عليها بالمفاهيم الفلسفية.

كذلك تعدّ المفاهيم المستعملة في العلوم القيميّة - كعلمي الأخلاق والحقوق - كـ «العدالة»، و«الملكيّة»، و«الحسن»، و«القبح»، و«يجب» و«لا يجب» من سنخ هذه المفاهيم؛ أي إنها تنتزع من خلال المقارنة بين الأمور الواقعية. فعلى سبيل المثال، من خلال ملاحظة ضرورة التحكّم بالغرائز والرغبات ورعاية الضوابط في السلوك، وُضعت حدود معينة واستفيد من مفهوم «العدالة» للإشارة إلى رعاية تلك الحدود، ومن خلال ملاحظة ضرورة وضع أطر لتصرفات الإنسان تجاه الأموال المكتسبة عن طريق خاص انتُزع مفهوم «الملكيّة» حيث يشير إلى نوع تسلط خاص على هذه الأموال؛ هذا التسلّط الذي يسمح للمالك بالتصرف ويمنع غيره من التصرف دون إذنه. وهكذا الكلام في علم الأخلاق، فمن خلال مقارنة الأعمال مع الكمال والسعادة الإنسانية ينتزع مفهوم «الحسن» للإشارة إلى الأعمال المتناسبة مع هذا الهدف، وينتزع مفهوم «القبيح» للإشارة إلى الأعمال المبعّدة عن هذا الهدف. كذلك مفهوم «يجب»، فهو للإشارة إلى ضرورة إنجاز الأعمال الموصلة إلى الكمال والسعادة، ومفهوم «لا يجب»، فهو للإشارة إلى ضرورة اجتناب بعض الأعمال لأجل هذا الهدف. وبناء عليه، هذه المفاهيم على الرغم من أنها لا تشير إلى نوع خاص من الموجودات الخارجية إلا أنها تنتزع من العلاقات الموجودة بين الواقعيات، ولذا، عُدّت من المفاهيم الفلسفية.

المفاهيم المنطقيّة

قسّمنا مسبقًا المفاهيم أو العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق، وبديهي ونظري، وقسّمنا أيضًا التصوّر إلى جزئي وكلّي. فلننظر هنا إلى هذه

المفاهيم بنفسها: «التصور»، «التصديق»، «البديهي»، «النظري»، «الجزئي» و«الكلّي». ذكرنا في المباحث السابقة عدّة أمثلة لكل واحد من هذه المفاهيم، فيمكن ملاحظة الكثير من المصاديق لكل مفهوم منها، فتكون - حسب التعريف السابق - مفاهيم كلّية. لكن، لو دققنا النظر فيها، لوجدنا أنها ليست من سنخ المفاهيم الماهوية ولا من سنخ المفاهيم الفلسفية. ليست من المفاهيم الماهوية لأنّها لا تعكس ماهيّة الموجودات، فلا يمكننا أن نجد موجودًا في الخارج يكون تصورًا أو تصديقًا أو بديهيًا أو نظريًا أو جزئيًا أو كلّيًا. كما لا يمكن انتزاع هذه المفاهيم من خلال مقارنة الأمور الخارجية فيما بينها. فيمتنع إطلاق هذه المفاهيم على العالم الخارجي. فكل ما يُعدّ مصداقًا لهذه المفاهيم، لا يمكن أن يكون إلا مفهومًا ذهنيًا. وبعبارة أخرى: لا يمكن إطلاق هذه المفاهيم الكلّية إلاّ على المفاهيم الذهنية؛ فالمفهوم إما أن يكون تصورًا أو تصديقًا، وإما نظريًا أو بديهيًا، وإما جزئيًا أو كليًا. وبما أنّ علم المنطق يبحث عن المفاهيم الذهنية وخصائصها وعلاقاتها، يتضح لنا كثرة استعمالها فيه. ولذا، اصطُلح عليها بالمفاهيم المنطقيّة. بناء عليه، المفاهيم المنطقية هي تلك الفئة من المفاهيم الكلّية التي لا يمكن إطلاقها إلا على المفاهيم الذهنيّة، وهي التي تحصل من خلال ملاحظة خصائص تلك المفاهيم الموجودة في الذهن.

فيتضح مما تقدم أن المفاهيم الماهوية والمنطقية والفلسفية هي ثلاثة أقسام من المفاهيم الكلية أو المعقولات[1].

---

(١) بالنظر إلى ما قلناه في تعريف هذه المفاهيم وكيفية الحصول عليها، يصبح من الواضح أنّه

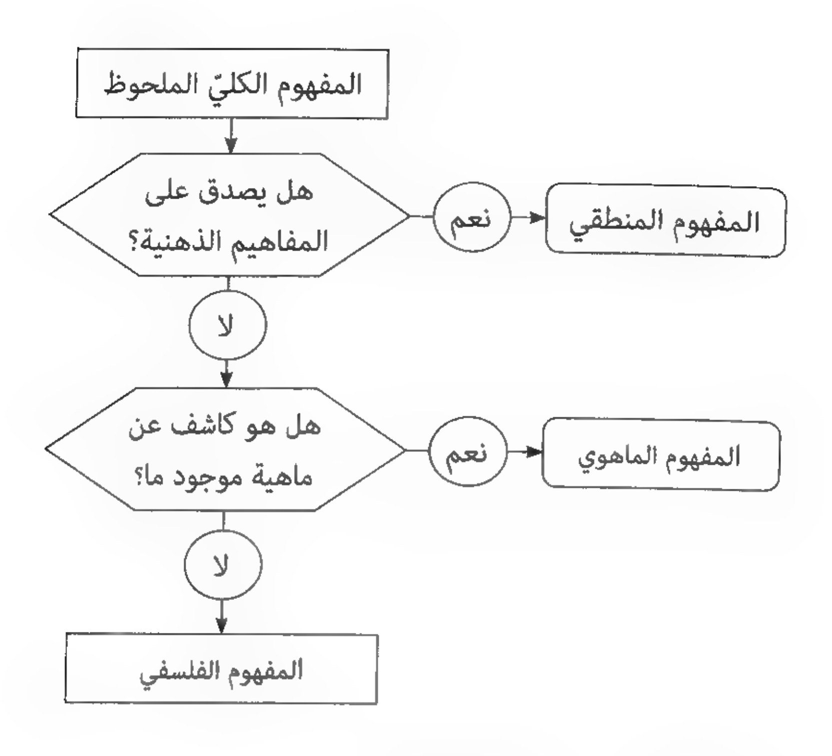
خصائص كل قسم من أقسام المعقولات

من خلال الالتفات إلى ما تقدم في تعريف المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية، نستطيع أن نعيّن خصائص لكلّ منها حتى نميزها عن بعضها بعضًا، فنقول:

- تكشف المفاهيم الماهوية عن ماهية الموجودات، بخلاف المفاهيم الفلسفية والمنطقية؛
- تُنتزع المفاهيم الفلسفية من خلال المقارنة، وتُطلق على العالم الخارجي؛
- تُطلق المفاهيم المنطقيّة على المفاهيم الذهنية فقط.

ويمكن الاستفادة من الرسم البياني التالي لتمييز هذه المفاهيم الكلّية:

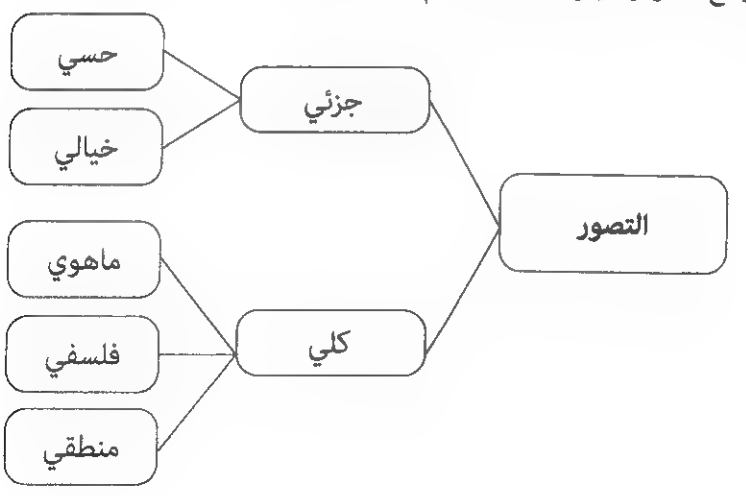
إذا لم نأخذ في عين الاعتبار التصوّرات الحاصلة عن طريق التعريف تكون المفاهيم الماهوية أوّل ما يحصل عندنا من التصوّرات الكلّية، لأنّ الذهن لا يحتاج في الحصول عليها إلى شيء سوى لنوع من التجريد والتعميم في المفاهيم الجزئيّة أو المعلومات الحضورية. أما المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة فهي بحاجة إلى نوع مقارنة ذهنية بين المكتسبات الخارجية أو الذهنية؛ أي أنّه لو رأينا النار مرّات ومرّات وشعرنا بحرارتها ولكننا لم نقايسهما من حيث التأثير والتأثّر لن نستطيع أن ننتزع منهما مفهومي العلّة والمعلول. وكذلك لا يمكن انتزاع المفاهيم المنطقية إلا بعد حصول بعض المفاهيم الذهنية ومقارنتها مع بعضها البعض. من هذه الجهة، يمكن تسمية المفاهيم الماهوية بالمعقولات الأولى والمفاهيم الفلسفية والمنطقية بالمعقولات الثانية مع ذلك ليس من الضروري إدراك المفاهيم الماهوية في مرتبة سابقة لانتزاع المفاهيم الفلسفية، وتسمية المفهوم الفلسفي بالمعقول الثاني بهذا المعنى قابل للنقاش.



ضرورة التعرّف على أقسام العلم الحصولي

الهدف من التعرّف على أقسام العلم الحصولي وبحث أنواع المفاهيم الذهنية هو أن نرى كيف يمكننا الاستفادة منها في معرفة الواقع، ونحدد درجة القيمة المعرفية الحاصلة من هذه الأقسام. فميّزنا بين التصور والتصديق لنعلم أيّهما يعكس الواقع بشكل مباشر. أمّا التفرقة بين المعرفة النظرية والبديهية، فتساعدنا في الالتفات إلى كيفية حصول هذه المعارف، وإلى معرفة الأمور اللازمة لتقييمها. وأما اختلاف التصوّرات فيما بينها، فهو ضروريّ لأنه مرتبط باختلاف حكايتها عن

الواقع. وقد تقدم أن المفاهيم الجزئية تشير إلى الأمور المشخّصة والمعيّنة، وبلحاظ هذه الحيثيّة يختلف التصوّر الحسي عن التصوّر الخيالي؛ لأن التصوّر الحسّي يشير إلى أمر مشخّص حال الإحساس به، أمّا التصور الخيالي فليس كذلك. وتختلف المفاهيم الكلّية أيضًا فيما بينها بلحاظ حكايتها عن الواقع. ويؤدي عدم الالتفات إلى هذه الاختلافات إلى الاشتباه في تمييز خصائص كل واحدة منها عن الأخرى. فمثلًا يجب أن لا ننتظر من مفهوم «العلّة» أن يحكي عن ماهيّة خاصة كما هو الحال في المفاهيم الماهوية؛ ولكن ذلك لا يعني أنّ هذا المفهوم صنعه الذهن فقط بحيث لا يكون له منشأ واقعي، أو أنّه شبيه بالمفاهيم المنطقية بحيث يُطلق على المفاهيم الذهنية فقط ولا ربط له بالعالم الخارجي. وأما الحديث عن قيمة العلوم الحصولية من حيث حكايتها عن الواقع، فموكول إلى الدرس القادم إن شاء الله.



خلاصة الدرس

١. يعدّ التصوّر قسمًا من أقسام العلم الحصولي حيث لا يوجد فيه حكم، بخلاف التصديق الذي يحوي حكمًا على أمر معيّن.
٢. التصوّر الحاصل من خلال الرجوع إلى تصوّرات أخرى - عن طريق التعريف المفهومي - هو التصوّر النظري، ويقابله التصوّر البديهي الذي يحصل دون الرجوع إلى تصوّرات أخرى.
٣. التصديقات النظرية - بعكس التصديقات البديهية - تحصل من خلال الرجوع إلى تصديقات أخرى وتستنتج منها.
٤. تحصل التصديقات البديهية من خلال الرجوع إلى العلوم الحضورية، فلا رجوع فيها إلى التصديقات الأخرى.
٥. التصوّر الكلّي (المعقول) قابل للانطباق على أكثر من مصداق، بخلاف التصوّر الجزئي الذي لا يقبل الانطباق على أكثر من مصداق واحد معيّن.
٦. التصوّر الحسي والخيالي من أقسام التصوّر الجزئي؛ فالأوّل يحصل بشكل مباشر من الحواس الخمسة ويندثر بانقطاع الارتباط الحسي، بينما يبقى الثاني بعد انقطاع الحس ويكون قابلًا للتذكّر.
٧. المفاهيم الماهوية مفاهيم كلّية حاكية عن ماهية الموجودات.
٨. تحصل المفاهيم الفلسفية من خلال المقايسة، وتُطلق على الموجودات الخارجية.
٩. تحصل المفاهيم المنطقية من خلال النظر في خصائص المفاهيم الموجودة في الذهن، ولا تطلق إلاّ على المفاهيم الذهنيّة.
١٠. الالتفات إلى أقسام العلم الحصولي ضروري للبحث عن قيمة هذا العلم.

الأسئلة

- عرّف التصوّر والتصديق واذكر مثالًا لكل منهما.
- ما المقصود من التصوّر النظري والتصوّر البديهي؟
- عرّف التصديق البديهي والتصديق النظري واذكر مثالًا لكلّ منهما.
- وضّح الفرق بين التصوّر الجزئي والتصوّر الكلي مستعينًا بالمثال.
- ما هو الفرق بين التصوّر الحسّي والتصوّر الخيالي؟ بيّن ذلك من خلال المثال.
- عرّف أقسام المعقولات واذكر مثالًا على كلّ منها.
- المفاهيم القيميّة من أيّ قسم من أقسام التصوّرات الكلّية؟ بيّن ذلك من خلال المثال.
- ما هي خصوصية كلّ من: المفاهيم الماهوية، والفلسفية والمنطقية؟
- كيف نميّز بين المفاهيم الماهوية، والفلسفيّة والمنطقية؟
- ميّز التصوّرات الجزئية والكلّية في الأمثلة التي سنذكرها، وحدّد تحت أي قسم من التصورات الجزئية أو الكلية يندرج كلّ منها:

صوت الرعد الذي سمعته من قبل، الصراخ، رؤية نفس هذه الكلمات، العدالة، السرقة، اليقين، الكبير، إيران، النبات، شجرة البلح، الإمام، علي بن أبي طالب عليه السلام.

- هل من الممكن أن يبتني التصديق البديهي على التصورات النظرية؟

- هل من الممكن أن يبتني التصديق النظري على التصوّرات البديهية؟
- هل من الممكن أن تكون كل التصوّرات أو التصديقات نظريّة؟
- إذا كان تصور كلّي قابلًا للانطباق على الأمور الواقعية وعلى الأمور الذهنية أيضًا، فمن أي قسم من أقسام المفاهيم يُعدّ؟

الدرس الخامس:
قيمة العلم الحصولي

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. معرفة المراد من لفظ «الواقع» في مبحث قيمة العلم الحصولي.
٢. الاطلاع على أنواع التصديقات البديهية.
٣. التعرف على الدليل على يقينية التصديقات البديهية.
٤. تمييز التصديقات النظرية التي لها قيمة يقينيّة.
٥. القول بوجود درجة من الاعتبار للتصديقات النظرية غير اليقينية بما هي مستندة إلى التصديقات البديهية وقوانين حساب الاحتمالات.

مقدّمة

تعرّفنا في الدرس السابق على أقسام العلم الحصولي، ونريد في هذا الدرس أن نكتشف قيمة هذا العلم ومدى اعتباره. من هذا المنطلق، سنوضّح أوّلًا: المراد بقيمة العلم الحصولي وعلاقتها بمسألة مطابقة الواقع، وثانيًا: نتحدّث عن دائرة الواقع. بعدها نبحث عن قيمة كل قسم من أقسام التصديقات. ولتقييم هذه التصديقات نبحث أقسام التصديق البديهي ونتحدث عن قيمة كل منها، ثم نتحدث عن قيمة التصديقات النظرية، ونشير إلى درجات قيمة العلم الحصولي؛ ونختم الدرس بنتائج البحث عن قيمة هذا العلم.

قيمة العلم الحصولي ومسألة مطابقة الواقع

كما قلنا في الدرس الثاني، المقصود من قيمة المعرفة في مباحث نظرية المعرفة هو قيمة حكايتها عن الواقع. والمراد من قيمة حكاية

المعرفة عن الواقع، والتي يعبّر عنها أيضًا بـ «اعتبار المعرفة»، هو مقدار إمكان الاعتماد على المعرفة لكشف الواقع.

وقد مرّ في الدرس الثاني أنّ العلم الحضوري هو عين حقيقة المعلوم، ولهذا قلنا إنّ للعلم الحضوري قيمة واعتبارًا من الجهة المعرفيّة؛ وبعبارة أخرى: عند مواجهة الواقع نفسه، لا يبقى مجال للشك في صحته. أمّا في العلم الحصولي، فالعلم بحقيقة المعلوم يكون بتوسط المفهوم، ومن هنا يصح أن نسأل: كيف يمكن الاعتماد على المفاهيم الذهنية لكشف الواقع؟ وبالالتفات أيضًا إلى أنّ الكثير من علومنا - التي منها العلوم الحسّية، والتجريبية، والعقلية والنقلية - هي من سنخ العلم الحصولي، يكون تقييم هذا العلم ذا أهمّية بالغة. عندما نسأل عن قيمة علم حصولي معيّن من الجهة المعرفيّة، يكون هدفنا أن نعلم هل أنّ ذلك العلم معتبر أم لا؛ يعني إلى أي حدّ يمكننا الوثوق بأنّ ما تشير إليه تلك العلوم هو الواقع؛ وببيان آخر: إلى أي مدى يمكن إحراز أنّ ذاك العلم مطابق للواقع. ويُصطلح على مطابقة العلم للواقع بـ «الصدق»، وعلى عدم مطابقته للواقع بـ «الكذب». وعلى هذا الأساس، نريد أن نرى في هذا الدرس إلى أيّ مدى يمكن إحراز صدق كل قسم من أقسام العلم الحصولي.

ذكرنا في الدرس السابق أنّ العلوم الحصولية هي إمّا من سنخ التصوّرات أو التصديقات، وأنّ التصوّرات مفاهيم ذهنية لا يوجد فيها حكم على الواقع؛ بخلاف التصديقات، فهي تتضمن حكمًا عليه. ومن الواضح أنّ ما ليس فيه حكم على الواقع، فإنه لا يحوي أيّ ادّعاءٍ

بكشف الواقع. وبناء عليه، تكون مثل هذه المعارف خارجة عن بحث كيفية الاعتماد على المعارف لكشف الواقع؛ أي خارجة عن مسألة قيمة المعرفة. ومن هذه الجهة، لا يكون ثمة فرق بين تصوّر: حَسَن، والإنسان، والحصان ذي الأجنحة، والله، وشريك الباري، والوجود، والعدم، والعلّة، والمعلول، والجزئي والكلّي؛ أي لا يدلّ أي تصور منها على وجوده أو عدمه، ولا يحكي عن كيفية وجوده أو كيفية عدمه، حتى نبحث عن مدى صحة هذه التصورات ومدى الاعتماد عليها. نعم، من الممكن أن ترافق هذه التصورات تصديقات مختلفة، من قبيل: حسن هو شقيق حسين، الإنسان والله موجودان، الحصان ذو الأجنحة وشريك الباري ليسا موجودين، النار علّة الحرارة، الحرارة معلولة النار، مفهوم الجبل كلّي ومفهوم جبل دماوند جزئي. في الحقيقة، التصديقات هي التي تحكي عن الواقع، وبالتالي يمكن الحديث عن قيمتها. وفي المقابل، لا تحكي التصورات عن الواقع، فعلى الرغم من أنّ التصوّرات بمعناها العام الذي ذكرنا تسمّى علمًا أو معرفة، لكنّها لا تُعدّ محلًّا لبحث قيمة العلم، بل غير قابلة لذلك. وبناء عليه، في مبحث قيمة العلم الحصولي تكون التصديقات فقط موضوعًا لبحثنا.

ويصطلح على بيان سبب اعتبار تصديق معيّن بـ «تبرير التصديق». فبناء على هذا المصطلح، يعدّ التصديق الموجّه - أو المبرّر - معتبرًا وقيّمًا، وكما أنّ لقيمة المعرفة درجات، فلتبرير التصديق درجات أيضًا، لكن لا تحظى كلها بالاعتبار الكامل.

تأمّل: عندما يقولون إنّ «عامّة الناس لا يملكون تصورًا صحيحًا عن علاقتهم بالله عزوجل»، ما المقصود بهذا؟ وهل يمكن للتصوّر أن يكون صحيحًا أو غير صحيح؟

الواقع ودائرته

قبل الشروع في بحث قيمة أنواع التصديقات من الضروري أن نوضّح مقصودنا من «الواقع». المراد من «الواقع»[1] في هذا البحث هو ذاك الشيء الذي يحكي عنه التصديق ويشير إليه؛ وهو بدوره ينقسم إلى عدّة أقسام. من باب المثال، يكون هذا التصديق «أنا جائع» صادقًا حينما يكون الجوع متحققًا فعلًا في داخلي، وصدقُ أنّ «الماء يغلي على حرارة مئة درجة مئوية» متوقف على أنّ الماء في العالم الخارجي (خارج الذهن) يغلي على حرارة مئة درجة مئويّة. وكذا صدقُ «مفهوم الإنسان كلّي» يعني أنّ هذا المفهوم الذهني قابل حقًّا

(١) تدلّ كلمّة «واقع» لغة على حصول شيء ووقوعه، وطبقًّا لمعناها اللغوي يجب أن تشمل الموجودات فقط؛ لأن ما لا وجود له لم يحصل فلا واقع له. أمّا المفاهيم التي ينتزعها الذهن من الموجودات، فليست منحصرة بالمفاهيم التي نحصل عليها بلا واسطة، بل بناء على مفاهيم تحصل مباشرة من الواقع، ننتزع مفاهيم أخرى من خلال ملاحظات متعددة. ولأجل التطبيق على عالم الواقع، لا بد من ملاحظة واقعية لهذه المفاهيم متناسبة معها. وبالتالي، يستفاد أيضا من هذه الكلمة في بحث مطابقة الذهن والعين للأمور التي لوحظ لها واقع ما. وبالنتيجة، كما يشمل الواقع الموجودات فهو يشمل الأمور العدميّة والاعتبارات الذهنيّة أيضًا.

للانطباق على أفراد كثيرين، وصدقُ «الله موجود» أيضًا يعني أنّ الله غير المادّي له وجود فعلي وراء أذهاننا واعتقادنا. كذلك يتوقف صدقُ «إذا أدخلنا قوة على جسم ما فإنّ سرعته تتغير» على أنّ سرعة الجسم تتغير في الواقع عند تحقق هذا الشرط، وصدقُ «لو كان للسماء والأرض مدبّران لفسدتا» يعني أنّ الافتراض الذهني لوجود مدبّرين مستقلّين للسماء والأرض يلزم عنه واقعًا فسادهما، وصدقُ «الوجود والعدم لا يجتمعان في شيء واحد» يعني أن الافتراض الذهني لشيء يكون موجودًا وغير موجود، لا يمكن تحققه واقعًا. وبالتالي يمكن للواقع أن يكون في داخلنا أو خارجنا، في الذهن أو خارجه، ماديًّا محسوسًا أو غير مادّي وغير محسوس، ومن الممكن أيضًا أن يكون أمرًا محققًا أو مفروضًا، وكما أنّ ما يفرضه الذهن من الممكن أن يكون قابلًا للتحقق في الخارج أو أن لا يكون. لكن كيفما كان، فإن التصديق يكون صادقًا عندما يطابق الواقع الذي يحكي عنه، وإلا كان كاذبًا.

قيمة التصديقات

رأينا في الدرس السابق أنّ بعض التّصديقات بديهيّ وبعضها الآخر نظريّ، وأنّ معرفتنا بالتصديقات النظريّة مرتبطة بتصديقات أخرى. بعبارة أخرى، نحن نفهم بعض التصديقات بدون الاعتماد على تصديقات أخرى، والبعض الآخر بالعكس؛ فتسمى المجموعة الأولى من التصديقات بالتصديقات البديهية والمجموعة الثانية بالتصديقات النظريّة.

وانطلاقًا من أنّ التصديقات النظريّة مبتنية على تصديقات أخرى، فإنه من الطبيعي أن تكون قيمة التصديقات النظرية بلحاظ حكايتها عن الواقع متعلّقة بقيمة تلك التصديقات المبتنية عليها.

وإذا قلنا أيضًا إنّ تلك التصديقات الأخرى مبتنية بدورها على تصديقات غيرها، ستكون قيمتها هي أيضًا متعلّقة بقيمة تلك التصديقات المتّكئة عليها، وهلمّ جرًّا حتى نصل إلى تصديقات غير مبتنية على غيرها من التصديقات، بل يمكنها أن تكون متّكأً لتصديقات أخرى، ونسمي هذا النوع من التصديقات بـ «التصديقات البديهية». وبالتالي، لأجل تقييم التصديقات علينا أوّلًا إثبات أن للتصديقات البديهية قيمة واعتبارًا. وعلى هذا الأساس، نبدأ بالتعرّف على أقسام التصديقات البديهية وبعد ذلك نبحث قيمتها.

أقسام التصديقات البديهية

قلنا مسبقًا إنّ التصديقات البديهية لا تبتني على أيّ تصديق آخر. ومن المسلّم طبعًا أنّ كل تصديق متوقف على تصوّر أجزائه. وعليه، كلّ التصديقات بما فيها التصديقات البديهية محتاجة لتصوّر أجزائها، فإن لم يحتج التصديق شيئًا غير تصور أجزائه يكون تصديقًا بديهيًا أوّليًا. وبالتالي إذا استطعنا أن نتوصّل إلى تصديق بمجرد تصوّر بعض المفاهيم، فإنّ هذا التصديق سيكون تصديقًا بديهيًا ومن الأوّليات. بناء على ما قلناه في أقسام العلم الحضوري، يعدّ علمنا بمفاهيمنا الذهنية من سنخ العلم الحضوري. الآن إذا وجدنا علاقة معيّنة في ذهننا بين

بعض المفاهيم الذهنية[1]، فإنه يمكننا إدراكها على هيئة تصديق متّخذ بشكل مباشر من علمنا الحضوري بتلك المفاهيم، ولا يحتاج إلى أي تصديق آخر. وعلى هذا تكون التصديقات الحاكية بهذا الشكل عن العلاقة بين المفاهيم الذهنية تصديقات بديهيّة أوّلية. من باب المثال، نستحضر في ذهننا مفهوم «كلّ» الذي يصح إطلاقه على كل ما يشتمل على أكثر من «جزء». فمن خلال الالتفات إلى العلاقة بين «الكل» و«الجزء»، وانطلاقًا من مفهوم «أكبر»، نصدّق مباشرة بأن «الكلّ أكبر من جزئه»، وبالتالي يكون هذا التصديق تصديقًا بديهيًا أوّليًا. ومن التصديقات البديهيّة الأوّليّة أيضًا:

- كلّ شيء هو نفسه؛
- كلّ أب له ابن؛
- الوجود والعدم لا يجتمعان؛
- كل معلول له علّة؛
- جميع أشعّة الدائرة متساوية.

---

(١) للمفاهيم الذهنية جهتان: الأولى هي أصل وجودها في الذهن، وتدرك بالعلم الحضوري كما تُدرَك الحالات والأفعال النفسية، والتصديقات التي تحكي عنها من هذه الحيثيّة لا تختلف عن سائر التصديقات الحاكية عن وجود أمور نفسية أو عن خصائصها، وتعدّ من سنخ التصديقات الوجدانية. مثلا، عندما نتصوّر مفهوم الإنسان يمكننا تقريره بالشكل التالي: «مفهوم الإنسان موجود في ذهني»؛ والجهة الأخرى هي قابليّة حكاية هذه المفاهيم. من هذه الحيثيّة، تعدّ المفاهيم مجرد أدوات للالتفات إلى أشياء أخرى، ولأجل هذه الحيثيّة سمّيت مفهومًا لتلك الأشياء. والعلاقة التي نجدها بين المفاهيم منظور فيها إلى حيثيّة كونها مفاهيم، والتصديقات التي تحكي عن هذه العلاقة تكون تصديقات بديهية أوّلية.

بالتدقيق في مثل هكذا تصديقات يتّضح لنا أنّ نفس المفاهيم المستفاد منها مرتبطة ببعضها بعضًا، فيكون بعضها مثلًا عين الأخرى أو جـزءًا منها؛ ففي التصديق الأوّل الشيءُ هو عينُ نفسه، وفي التصديق الثاني امتلاك الابن هو جزء من مفهوم الأب؛ لأنّ الأب هو الرجل الذي يملك ابنًا، وفي التصديق الثالث، العدم هو نفي الوجود، وقد لوحظ في مفهوم نفي الشيء تَقابله مع ذلك الشيء بنحو يكون غير قابل للجمع معه، وفي التصديق الرابع، المعلول هو الشيء المحتاج للعلّة، وأخيرًا في التصديق الخامس، الدائرة هي الشكل الهندسي المحدود بخط منحنٍ مغلق بحيث تكون المسافة (وتسمّى الشعاع) من كل نقاط هذا الخط إلى النقطة الموجودة في المركز واحدة.

الآن نتطرق إلى أمثلة للتصديقات البديهيّة التي ذكرناها في الدرس السابق. إذا أردنا أن نصدق قضية «أنا موجود»، «أنا مسرور» و«أنا في حالة تفكير»، فإننا نحتاج إلى تصوّر المفاهيم المستفاد منها في هذه التصديقات مضافًا إلى الاستعانة بعلم حضوري آخر في كل منها. ففي التصديق الأوّل، إضافة لاحتياجي إلى تصوّر المفاهيم المستعملة فيه، يعني «أنا» و«الوجود» فأنا بحاجة أيضًا إلى علمي الحضوري بنفسي. وفي التصديق الثاني أيضًا، إضافة للحاجة إلى تصوّر مفاهيم «السرور» و«أنـا» و«الوجود» أحتاج إلى علمي الحضوري بسروري. وفي التصديق الثالث كذلك، مضافًا إلى تصوّر مفاهيم «أنا»، «حالة»، و«التفكير» و«الوجود»، فإني بحاجة إلى علمي الحضوري بهذه الحالة. وعلى الرغم من كون هذه التصديقات بديهيّة، أي أنّها

غير محتاجة لتصديقات أخرى ليتمّ التصديق بها، إلاّ أنها محتاجة - بالإضافة إلى المفاهيم المستفاد منها في هذه التصديقات - إلى شيء آخر، ولهذا السبب سمّيت بالتصديقات البديهية الثانوية. في الواقع، ميزة التصديقات الثلاث الأخيرة هي أنّها بالإضافة لاحتياجها إلى علم حضوري بالمفاهيم، هي محتاجة لنوع آخر من العلم الحضوري: فالتصديق الأول محتاج إلى العلم الحضوري بالذّات، والتصديق الثاني محتاج إلى العلم الحضوري بسعادتي، والتصديق الثالث محتاج إلى العلم الحضوري بتفكيري. وبما أنّ العلم الحضوري يدرك بلا واسطة، وبحسب المصطلح «نجد هذه الأمور»، سمّيت هذه التصديقات البديهية بالوجدانيات. بناءً عليه، الوجدانيات هي من سنخ التصديقات البديهية الثانوية التي نعلم بها حضوريا - مضافًا إلى علمنا بمفاهيمها - بمفاد هذه التصديقات - الذي ليس هو العلاقة بين المفاهيم الذهنية -[1].

---

(١) ذكر بعض علماء المعرفة أنواعًا أخرى للتصديقات البديهيّة، فقالوا مثلاً بأنّ الحسّيات من جنس التصديقات البديهية، ولكن بناء على ما عرّفنا به التصديق البديهي، التصديقات الوحيدة التي يمكن عدّها بديهية واقعًا هي التي لا تبتني على أيّ تصديق آخر. أمّا التصديق بالأمور المحسوسة، فهو مبتنى بشكل غير واع على نوع استدلال ، وتشكّل مقدّماته تصديقات صُدّق بها بالعلم الحضوري. مثال على ذلك، عندما نرى جسمّا معيّنًا، فإنّ صحة التصديق بوجود ذلك الجسم ناتجة عن احساسنا بحصول حالة معينة في داخلنا ناتجة عن رؤيته، كما نجد أنّ وجود وكيفيّة تلك الحالة غير مرتبط بإرادتنا، وبالالتفات إلى أصل العلّية والسنخيّة نستنتج وجود ما يتناسب مع تلك الحالة في الخارج. كذلك التجربيّات، وهي المبيِّنة للقواعد الكلّية العامّة على كل المحسوسات، فتستنبط بالرجوع إلى المحسوسات، وهي في الواقع ليست بديهيّة. الحدسيات أيضًا هي تصديقات يستطيع أصحاب الحدس القوي بسرعة الانتقال الذهني أن يستنتجوها من مقدماتها مباشرة، وإن لم يلتفتوا إلى هذه العملية. كذلك

بالتالي، يمكن تحديد مجموعتين من التصديقات البديهية تعودان بشكل مباشر إلى العلم الحضوري ولا تحتاجان لأي تصديق آخر: الأوّليات، والتي ترجع إلى العلم الحضوري بالمفاهيم الذهنيّة وإلى العلاقة بينها فقط، والوجدانيّات، التي بالإضافة لاحتياجها إلى العلم الحضوري بالمفاهيم فهي محتاجة أيضًا إلى علم حضوري آخر.

قيمة التصديقات البديهيّة

بالبيان الذي ذكرناه حول قسمي التصديق البديهي (الأوّلي والوجداني) يتّضح عندنا أنّ هذه التصديقات تحصل بشكل مباشر من العلم الحضوري. وبالتالي، على الرغم من أنّ هذه التصديقات هي من سنخ العلم الحصولي وأنّ علمنا (أي هذه التصديقات) يختلف عن المعلوم (مفاد هذه التصديقات)، إلاّ أنّنا نملك علمًا حضوريًّا بهذه العلوم ومفادها، وبناء على هذا نستطيع بالعلم الحضوري أن نجد مطابقة هذه التصديقات لمفادها. من باب المثال، في التصديق الأوّلي «الكلّ أكبر من جزئه»، ندرك بالعلم الحضوري نفس هذا التصديق ومفاده أيضًا أي كون الكل أكبر من جزئه. وبالتالي، يكون اطمئناننا بمطابقة

الفطريات تستنتج من مقدماتها بدون تأمّل وتفكير ومن خلال سرعة الانتقال، لكن تفترق عن الحدسيّات بأنّ جميع الناس ـ ولا سيما أصحاب الحدس القوي ـ يصدّقونها بسرعة. وكذا يطلق لفظ المتواترات على التصديقات التي تصدّق بسبب كثرة تناقلها مع الالتفات إلى مقدّمة ضرورية في المقام وهي عدم إمكان كذب جميع الناقلين أو خطئهم. وعليه، لا يمكن عدّ هذه التصديقات من التصديقات البديهية الواقعية؛ لكن لكونها غير محتاجة لاستدلالات معقدّة شبّهت بالتصديقات البديهية.

هذا التصديق للواقع نابعا من الإشراف الحضوري على العلم والمعلوم. كذلك عندما أكون جائعًا، وأعلم بتصديقٍ وجداني بأنّي «أنا جائع»، يكون عندي علم حضوري بالتصديق نفسه وبحالة الجوع (التي يخبر عنها هذا التصديق)، وعليه، نجد مطابقة هذا التصديق للواقع.

بعبارة أخرى: صحيح أنه في التصديقات البديهية - التي يتغاير فيها العلم والمعلوم - يمكن طرح مسألة المطابقة وعدم المطابقة مع الواقع، وهذا بخلاف العلوم الحضورية، إلا أننا ندرك مطابقة العلم مع المعلوم بواسطة العلم الحضوري، ولا نحتاج لإحراز هذه المطابقة إلى أي شيء آخر.

قيمة التصديقات النظريّة

تحدّثنا إلى الآن عن قيمة العلوم الحضورية والعلوم التصديقيّة البديهيّة، ولكنّنا نرى أنّ الكثير من علومنا التصديقيّة ليست بديهيّة. بالنظر إلى أنّ مثل هكذا تصديقات لا يُدرك مفادها بالعلم الحضوري، كيف يمكن لنا إحراز مطابقتها للواقع؟

بسبب عدم وجود إشـراف حضوري على الواقع في التصديقات النظرية، لا يمكن إحراز مطابقة هذه التصديقات للواقع بشكل مباشر. بالتالي، الطريق الوحيد لإحراز مطابقتها للواقع هو الطريق غير المباشر. إذا استطعنا أن نثبت أنّ عدم مطابقة تصديق نظريّ معين للواقع يلزم عنه وجود خطأ في تصديق بديهي أو أكثر، نكون عندها قد أثبتنا صدق ذلك التصديق النظري بشكل غير مباشر؛ لأنّه كما قلنا سابقًا التصديقات

البديهيّة لا تقبل الخطأ لابتنائها على العلم الحضوري. في الواقع، الاستدلالات المنطقيّة المعتبرة تعمل نفس هذا العمل لأنّ الاستدلال المعتبر يستطيع إثبات أنّ صدق مقدّمات الاستدلال مستلزِم لصدق نتيجته. باختصار: لا يمكن إحراز قيمة لتصديق نظري ما إلا من خلال استدلال معتبر يثبت ابتناء ذلك التصديق على تصديقات بديهيّة؛ أي إنّ التصديق النظري مستنتَج من تلك التصديقات البديهية. يجدر الالتفات هنا إلى أنّ استنتاج التصديق النظري من خلال التصديقات البديهية يمكن أن يتم من خلال استدلال واحد أو أكثر.

ويبقى سؤال أخير في المقام هو: ما هو منشأ اعتبار هذه الاستدلالات؟ وبعبارة أخرى: كيف لنا في هذه الاستدلالات المسمّاة بالمعتبرة والتي يدّعى فيها أنّ مقدماتها مستلزمة لنتيجة الاستدلال أن نحرز صحّة هذه الملازمة؟ الجواب هو أنّ هذه الاستدلالات المعتبرة أيضًا على قسمين: بديهية ونظريّة، وإثبات اعتبار الاستدلالات النظريّة متّكئٌ على اعتبار الاستدلالات البديهية، وأما صدق بعض الاستدلالات فبديهيٌّ. في الواقع هذه الاستدلالات شبيهة بالأوّليّات التي نصدّقها بمجرد تصوّر أجزائها، والارتباط المنطقي بين المقدمات والنتيجة ندركه بالعلم الحضوري. من باب المثال نذكر الاستدلال التالي:

ألف هي باء،

كل باء هي جيم،

وبالتالي، ألف هي جيم.

يمكن بيان مفاد هذا القياس، الذي يعدّ نموذجًا للقياس المنطقي المعتبر، بالتصديق التالي: «إذا كانت كلّ الباءات جيم، فستكون إحداها (الألف) أيضًا جيم». وبالنظر إلى أنّ مفهوم «كلّ الباءات» شامل لمفهوم «إحدى الباءات»، يمكن القول إنّ هذا التصديق بديهي أوّلي؛ يعني أنّه لا حاجة للشخص الذي يتصوّر أجزاء هذا التصديق إلى أيّ شيء آخر لفهم صحتّه، فبمجرد الالتفات إلى العلاقة بين المفاهيم المستفاد منها في المقام يذعن لصحة هذا التصديق.

وعلى هذا الأساس، يصحّ القول منا بالاعتبار المعرفي الكامل للتصديقات النظرية في حال استطعنا عن طريق استدلال معتبر أن نثبت ابتناءها على التصديقات البديهية. فمثلًا عندما نحلّ مسألة رياضية نشخص صحّة الإجابة من عدم صحّتها بالاستناد إلى القوانين الرياضية، وصحّة هذه القوانين كذلك من الممكن أن تكون مبتنية على قوانين أخرى فقوانين أخرى حتى نصل إلى قوانين بسيطة ندرك صحّتها بشكل.

من الواضح أنّه إذا لم يستطع تصديق نظري ما أن يستند إلى البديهيات بالنحو الذي قلناه سابقًا، ففي هذه الحالة لا يمكن إحراز صدق ذلك التصديق النظري بشكل كامل، وبعبارة أخرى: لن يكون لذلك التصديق اعتبار معرفي كامل. فمن الممكن مثلًا أن يدّعي شخص بدون إعطاء أي دليل أنّ «الدنيا ستنتهي بعد عشر سنوات»، فمن الجليّ أنّه لا يمكن قبول مثل هكذا ادّعاء. مع ذلك من الممكن لبعض التصديقات غير القابلة للإرجاع إلى البديهيات أن تكون في الواقع صادقة، إلا أنه لا يمكن الاعتماد بشكل كامل على حكايتها عن الواقع.

درجات قيمة العلم الحصولي

عرفنا مسبقًا أنّ قيمة المعرفة أو اعتبارها هي مقدار الاعتماد عليها في كاشفيتها عن الواقع. وقد بيّنّا في الدرس الثاني أنّ للعلم الحضوري قيمة واعتبارًا كاملين. وقد وضّحنا في هذا الدرس أيضًا أنّ للتصديقات البديهية والتصديقات المبتنية باستدلالات معتبرة على التصديقات البديهية قيمة واعتبارًا كاملين. وقد سمّى الباحثون في المجال المعرفي هذه الدّرجة من القيمة (الاعتبار الكامل) في العلوم الحصولية بـ «اليقين»[1]. وبالتالي، تعدّ التصديقات البديهية والتصديقات المبتنية عليها باستدلالات معتبرة يقينيّة.

الآن فلنفرض أنّنا نعلم بطريق معتبر تماما أنّ «احتمال وقوع الظاهرة ألف هو n». من الممكن أن نستنتج هذا التصديق عن طريق استدلال معتبر وبالاستفادة من المقدمات البديهيّة التي منها قوانين

(١) يقصد أحيانًا بـ«اليقين» الحالة النفسية التي تشير إلى الاعتماد المطلق لشخص على شيء ما، بنحوٍ لا يحتمل فيه صاحب اليقين الخطأ في اعتقاده هذا. ويُسمى هذا اليقين باليقين النفسي لأجل إشارته إلى الحالة النفسية للفرد الواجد لهذه الحالة، ويمكن أن يكون ناشئا عن أسباب متعددة. أمّا بالنسبة إلى علماء المعرفة ونظرًا لبحثهم عن المعارف المعتبرة، لا يولون أية أهمّية لهذه الحالات النفسيّة للأفراد في مقام تعاملهم مع المعارف المتعددة. بنظرهم، المعرفة المعتبرة تمامًا ليست هي التي يكون لشخص ما اعتماد كامل عليها ويعتقد باعتبارها، وإنما هي المعرفة التي يجوّز لنا الواقع اعتبارها بنحو تام. بالتالي، لا يقصد علماء المعرفة بـ«اليقين» تلك الحالة النفسية الخاصة للأفراد، وإنّما هي درجة من المعرفة تشتمل على مجوّز واقعيّ لاعتبارها بشكل كامل، ويمكن تسميتها بـ «اليقين المعرفي». والمقصود أيضًا من الدرجات الأخرى للمعرفة في مباحث نظرية المعرفة، الدرجات التي تكون فيها المبرّرات الواقعية مقتضية لها، وليس المقتضي لها هو درجات المعرفة التي يحصّلها الفرد باللحاظ النفسي.

حساب الاحتمالات. وبناء على ما قلناه، يكون هذا التصديق تصديقًا يقينيًّا. أمّا في حال بيّنا هذا التصديق بالشكل التالي: «ستقع الظاهرة ألف»، سيكون احتمال صدقها n. في هذه الحالة، يمكن القول إنّ قيمة التصديق الأخير هي n. وبالنظر إلى أنّه في حساب الاحتمالات دائمًا ما يكون مقدار الاحتمال بين الصفر والواحد، فإن قيمة المعرفة أيضًا ستتفاوت في درجاتها بين الصفر والواحد، وتكون مرتبة الواحد (١٠٠٪) مختصّة بالمعارف اليقينيّة. فمعرفتنا مثلًا بأنّه حين نرمي العملة المعدنية في الهواء ستسقط على أحد وجهيها ومع عدم علمنا بوجود علل مرجّحة لإحداهما على الأخرى، يجب القول منطقيًّا بتساوي احتمال وقوعها على أحد الوجهين. على هذا الأساس وانطلاقًا من المقدمات التي ذكرناها سيكون احتمال سقوط العملة على وجهها الأول خمسين بالمئة. هذا يعني أنّ تصديق «احتمال سقوط العملة على وجهها الأول خمسون بالمئة» معتبر تمامًا، أمّا التصديق بأنّ «العملة ستقع على وجهها الأول في هذه الرمية» فهو معتبر بنسبة خمسين بالمئة. وهكذا الأمر لو رمينا نردًا مرقّمًا على جهاته الست من واحد إلى ستة، فاحتمال الحصول على رقم أقل من ثلاثة هو الثلث. فيكون التصديق بالحصول على رقم أقل من ثلاثة معتبرًا بنسبة الثلث. بناء عليه، مضافًا إلى الاعتبار الكامل المسمّى باليقين، توجد مراتب أخرى للقيمة والاعتبار المعرفي في التصديقات النظرية، واعتبارها جميعًا مرتبطة بالتصديقات البديهيّة قطعًا. على هذا الأساس، بالرغم من أنّ بعض التصديقات لا ترجع إلى التصديقات البديهية ولا قيمة يقينية لها، لكنّها تملك مرتبة من الاعتبار تحدّدها التصديقات البديهية وقوانين حساب الاحتمالات.

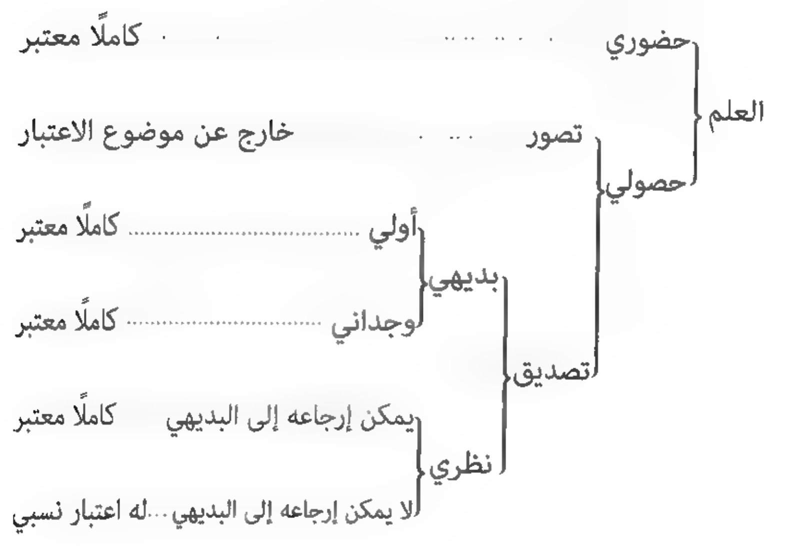
تلخيص المباحث المتعلّقة بأقسام العلم وقيمتها

من خلال ملاحظة المباحث السابقة يمكننا استنتاج التالي:

- العلم إما حصولي وإما حضوري
- العلم الحضوري هو العثور على نفس الواقع، ولهذا لا مجال فيه للخطأ، وله قيمة واعتبار كاملان باللحاظ المعرفي
- العلم الحصولي إمّا تصوّر وإمّا تصديق
- تصوّر المدّعى لا يكشف عن الواقع، ولهذا لم يطرح مبحث قيمة العلم في التصوّرات
- التصديق إمّا بديهي وإمّا نظري
- التصديق البديهي إمّا أوّلي وإمّا وجداني
- يعدّ التصديق البديهي الأوّلي مبيّنًا للعلاقة بين المفاهيم الذهنية، والتي تدرك بالعلم الحضوري
- التصديق الوجداني يبيّن شيئًا آخر إضافة إلى العلاقة بين المفاهيم الذهنية، ويدرك بالعلم الحضوري
- تحرز قيمة التصديقات البديهيّة بإرجاعها بشكل مباشر إلى العلم الحضوري
- تحرز بشكل غير مباشر قيمة تلك المجموعة من التصديقات النظرية التي ترجع إلى البديهيات عن طريق استدلال واحد معتبر أو أكثر

- المجموعة الأخرى من التصديقات النظرية التي لا ترجع إلى البديهيات، لا اعتبار كاملًا لها، ولكن من الممكن حساب درجة اعتبارها
- الاستدلالات المعتبرة نوعان: بديهية ونظريّة
- الاستدلالات المعتبرة البديهيّة شبيهة بالأوليّات
- حازت الاستدلالات النظرية المعتبرة على اعتبارها بفعل استنادها إلى الاستدلالات البديهيّة المعتبرة
- تتفاوت درجات قيمة العلم الحصولي بين الصفر والواحد
- تعيّن درجة قيمة علم حصولي ما باستدلال معتبر مبني على البديهيات وقوانين حساب الاحتمالات.

وسنبيّن قيمة أقسام العلم في الجدول التالي:



بالنظر إلى ما قلناه، يمكن تشبيه مجموعة المعارف بلحاظ الاعتبار والقيمة بشجرة يكون جذرها العلوم الحضورية، وتتفرع عنها العلوم الحصولية. بعض هذه المعارف الحصولية عامّ جدًّا وكلّي وهو بحكم جذع الشجرة الذي يغذي أغصان وأوراق المعرفة ويكون اعتبارها مرتبطًا باعتباره. في المصطلح المعرفي يسمّى ابتناء بعض المعارف على بعضها الآخر حتى نصل إلى معارف تكون أساسًا وقاعدة لبقية المعارف بالأُسسيّة المعرفية[١][٢].

---

(١) Foundationalism. (المترجم)

(٢) توجد نظريات أخرى حول توجيه المعارف التصديقيّة والإشارة إلى وجه اعتبارها مثل النظرية التماسكيّة (Coherentism) ونظريّة الوثوقية (Reliabilism) وليس هذا الدرس محل بحثها.

خلاصة الدرس

١. يصطلح بلفظ «الصدق» على مطابقة العلم الحصولي للواقع، وبلفظ «الكذب» أو «الخطأ» على عدم مطابقته للواقع.

٢. لا تبحث قيمة العلم في التصوّرات؛ لأنّ التصور لا يحكي عن الواقع. وبالتالي، تبحث قيمة التصديقات دون غيرها بما هي حاكية عن الواقع في مبحث قيمة العلم الحصولي.

٣. طبقًا للمصطلح، الإشارة إلى وجه اعتبار التصديق تسمّى «توجيه» التصديق - أو «تبرير»، والتصديق الموجّه هو التصديق المعتبر والقيّم.

٤. المقصود بـ «الواقع» في مبحث قيمة التصديق هو ذلك الشيء الذي يحكي عنه التصديق، والذي من الممكن أن يكون في داخلنا أو خارجنا، في ذهننا أو خارجه، مادّيًا أو غير مادّي، أمرًا متحققًا أو مفترضًا، والأمر المفترض يمكن أن يكون قابلًا للتحقق أو غير قابل له.

٥. الأوّليات (التصديقات البديهيّة الأوّلية) هي تصديقات لا تحتاج لشيء سوى تصوّر أجزائها.

٦. تبيّن الأوّليات العلاقة المدركة بالعلم الحضوري بين المفاهيم الذهنيّة، كالتصديق بأنّ «الكلّ أكبر من جزئه».

٧. في الوجدانيّات، نحتاج، مضافًا إلى العلم الحضوري بالمفاهيم المستعملة فيها، إلى علم حضوري آخر، ولهذا سمّيت بالتصديقات البديهيّة الثانوية؛ مثل: «أنا مسرور»، فهذا التصديق بحاجة أيضًا إلى علم حضوري بحالة السرور.

٨. ترجع الأوّليات والوجدانيات بشكل مباشر إلى العلم الحضوري، ولا نحتاج لإحراز مطابقتها للواقع سوى إلى العلم الحضوري.

٩. يكون للتصديق النظري اعتبار كامل فقط في حال اعتماده على التصديقات البديهيّة باستدلال معتبر أو أكثر.

١٠.يصطلح معرفيًا على الاعتبار الكامل في العلم الحصولي بـ «اليقين».

١١.الاستدلالات البديهيّة شبيهة بالأوّليات، حيث نُدرك فيها بالعلم الحضوري العلاقة المنطقية بين المقدمات والنتيجة.

١٢.يجب إثبات اعتبار الاستـدلالات النظرية انطلاقًا من اعتبار الاستدلالات البديهية.

١٣.أحيانًا، الأمر اليقيني هو احتمال ما معيّن لوقوع ظاهرة محددة. في هذه الحالة يكون تصديق وقوع هذه الظاهرة معتبرًا بمقدار ذلك الاحتمال المعتبر. ويُحتسَب هذا الاحتمال ويحدّد بين الصفر والواحد بالاستعانة بقوانين حساب الاحتمالات.

١٤.بناءً على الأسسيّة المعرفيّة، يبتني اعتبار بعض المعارف على بعضها الآخر حتّى يصل بنا المطاف إلى معارف أساسيّة.

الأسئلة

- بيّن المقصود بقيمة العلم الحصولي.
- لماذا تعدّ التصديقات دون غيرها موضوعًا للبحث في قيمة العلم الحصولي؟
- ما المقصود بـ «الواقع» الذي يكون العلم الحصولي صادقًا بمطابقته له؟
- وضّح أقسام التصديق البديهي مع ذكر مثال.
- ما هو الفرق بين البديهي الأوّلي والبديهي الوجداني؟
- كيف تحرز قيمة التصديق البديهي؟
- كيف تحرز قيمة التصديق النظري؟
- ماذا يعني إرجاع التصديق النظري إلى البديهي؟
- كيف تحرز قيمة الاستدلالات؟
- ما المقصود من قيمة العلم الحصولي؟ اذكر مثالًا.
- عرّف الأسسيّة المعرفية.
- بيّن كيف نفهم قيمة التصديقات التالية:
  - {«الله موجود» هو تصديق}
  - {التصديق إمّا بديهي وإمّا نظري}
  - {كلّ تصديق نظري يبتني على تصديق آخر}
  - {أنا كلّي أمل برحمة الله}
  - {أنا أخاف من عاقبة عملي القبيح}
  - {لم أفهم معنى تلك الجملة}.
- بالنظر إلى نوع التصديقات التالية، وضّح ما يمكن أن يقال للشخص الذي يريد الاستفادة منها في مقام البحث:

ألف) {أنا أشك في صدق كلّ تصديق}
ب) {أنا لا أعلم شيئًا}
ج) {لا أثق بأيّ علم}
د) {أظن أنّه لا يمكن فهم أيّ شيء}.

- من خلال التدقيق في قسمي التصديق البديهي (الأوّلي والوجداني)، أيهما شخصي وأيّهما كلّي؟
- «لو كانت كلّ التصديقات البديهيّة وجدانية، لما أمكن إثبات أي تصديق نظري». هل هذا صحيح؟ بيّن ذلك.
- «لو كانت كلّ التصديقات البديهيّة أوّليّة، لما أمكن إثبات أي تصديق نظري مرتبط بالأمور الخارجية (خارج الذهن)». هل هذا صحيح؟ بيّن ذلك.
- لاحظ الاستدلال التالي: «ألف هي ب»، «كل ب ج»، «فتكون ألف هي ج». أشرنا في الدرس إلى أنّه يمكن بيان مفاد هذا الاستدلال بالشكل التالي: «إذا كانت كلّ الباءات ج، فستكون إحداها (الألف) أيضًا ج»، وهذا التصديق بديهي أوّلي. والآن وضّح ما يلي:

ألف) لماذا لا يمكن إثبات مفاد الاستدلال بالشكل التالي؟
«كلّ الباءات» أعضاء مجموعة واحدة، وواحدة من تلك الباءات (الألف) عضو من تلك المجموعة، كل ما يكون صادقًا لكل أعضاء المجموعة يكون صادقًا أيضًا لعضو منها، وبالتالي إذا كانت كل الباءات ج فستكون إحداها (الألف) ج.
ب) هل من الممكن أن نثبت باستدلال مشابه بطلان هذا الاستدلال؟
ج) ماذا نستنتج من الجوابين السابقين؟

الدرس السادس:

طرق المعرفة (١)

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التعرف على طرق الشهود، والحس والتعقّل.
٢. إدراك القيمة المعرفيّة لكل طريق من هذه الطرق.
٣. التعرف على وظائف العقل.
٤. القدرة على تقييم المعارف الشهوديّة، والحسّية والعقلية.

﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1].

---

(١) سورة النحل، الآية ٧٨.

المقدّمة

افترضوا أنّ صديقكم يعتقد بأنّ الحائط المقابل لونه أبيض، ويعتقد أيضًا بأنّ السيد (ألف) سيحصد العدد الأكبر من الأصوات في الانتخابات المقبلة. استند صديقنا هذا في اعتقاده الأول إلى حاسة نظره، أمّا في اعتقاده الثاني فمن الممكن أن يكون قد اعتمد إمّا على نتائج الإحصائيّات أو آماله أو حتّى على ما رآه في منامه. من الواضح أنّه في حال أردنا تقييم معارفه فعلينا أوّلًا أن نقيّم الطرق الموصلة لهذه المعارف. والمقصود بطرق المعرفة هو الوسائل التي يمكن الحصول من خلالها على المعارف المعتبرة والقابلة للاعتماد[1].

---

(١) في مباحث نظرية المعرفة بشكل عام يفرّق بين الطرق والمصادر والأدوات: المقصود بالطريق هو الذي قلناه سابقًا، أي المنهج الذي يمكن من خلاله الحصول على معارف معتبرة؛ أمّا مصدر المعرفة فيطلق على الشيء الذي تحصّل المعرفة عبر مراجعته. مثال على ذلك، مصدر المعارف الحسّية والتجريبيّة هو عالم المحسوسات، مصدر المعارف النقليّة هو الأشخاص أو الآثار المكتوبة، ومصدر المعارف العقليّة هو العقل نفسه؛ وتطلق أدوات المعرفة على الوسائل المستفاد منها للوصول إلى المعرفة. مثلًا، العين والأذن وقوى السمع والبصر هي من

في الدرس الثاني، بعد أن قسّمنا العلم إلى حضوري وحصولي تعرّفنا على أقسام العلم الحضوري، وفي الدرس الثالث، بحثنا عن القيمة المعرفية لهذا العلم. في الدرس الرابع أيضًا تطرّقنا إلى بيان أقسام العلم الحصولي، وفي الدرس الخامس بحثنا القيمة المعرفية للتصديقات البديهيّة والنظريّة. أظهرت نتائج هذه التقييمات أنّ المعارف الحضوريّة والبديهيات معتبرة بشكل كامل وقابلة للاعتماد، وكذلك الأمر في التصديقات النظرية في صورة كونها مبتنية على البديهيات بطرق يقينيّة يكون لها اعتبار كامل. لكن في المقابل لم تشر الأبحاث السابقة إلى الطرق والوسائل الموصلة إلى المعارف، وأيّها يقينيّ، وأيّها غير يقيني، وبعبارة أخرى: لا نعلم حتّى الآن إلى أيّ مدى وفي أي حالة يمكن الاعتماد على المعارف المكتسبة بالطرق المختلفة أو المبتنية على المعارف السابقة.

في الواقع تحصّل المعارف بأنواعها المختلفة بالاستفادة من طرق متنوّعة، ولهذا قسمت تلك العلوم بناء على هذا التنوّع في طرق المعرفة المستفاد منها في تحصيل العلوم وكذا بناء على أساليب بحث مسائل تلك العلوم، ولأجل حلّ مسائل كل علم وجب الاستفادة من أساليب البحث المتّبعة فيه. من باب المثال، تختلف أساليب البحث في علم الفيزياء عنها في علم التاريخ والرياضيات. من هنا، وبالنظر

الأدوات الحسّية. مع ذلك يستفاد من هذه المصطلحات في معان أخرى أحيانًا وفي معاني بعضها البعض في أحيان أخرى. على كل حال، نحن بحثنا في هذا الكتاب عن طرق المعرفة فقط، بحسب التعريف الذي تقدم بيانه.

إلى ارتباط ميزان اعتبار المعارف الحاصلة بطرق مختلفة بميزان اعتبار نفس هذه الطرق، عُدّ استكشاف وتقييم هذه الطرق من المباحث المهمّة في نظرية المعرفة. ومن هذا المنطلق نخوض في هذا الدرس للتعرّف على أقسام طرق المعرفة ولتقييم كل منها.

طرق المعرفة

المقصود من طريق المعرفة كما أشرنا إليه سابقًا، هو الوسيلة التي يمكن من خلالها تحصيل المعارف المعتبرة والقابلة للاعتماد. في المقام، يجب الالتفات إلى أنّه ليس من الضروري أن تكون جميع المعارف الحاصلة عبر طريق معرفي معيّن معتبرة ولكن يكفي تحصيل معرفة واحدة معتبرة من خلاله لكي نعدّه طريقًا من طرق المعرفة. وبعبارة أخرى: من الممكن أن يكون اكتساب معرفة معتبرة من خلال طريق واحد مشروطًا بشرائط خاصّة.

وطرق المعرفة متنوّعة، وفي كلّ فرع من فروع المعرفة، يمكن أن يُستفاد من طريق خاص متناسب مع موضوع هذا الفرع. وسنتطرق في بحثنا هذا إلى طرق المعرفة الأكثر تـداولًا والتي تستعمل في العديد من العلوم. لأجل هذا سنوضّح طريق الشهود، والحس، والتعقّل، والتذكّر، والنقل، والاستناد إلى معرفة آخرين والتجربة، وهي طرق نستطيع من خلالها الوصول إلى معارف معتبرة. طبعًا يجب بدايةً إثبات أنّ هذه الطرق توصلنا إلى معارف معتبرة، فإذا ثبت ذلك ننتقل حينها إلى تقييم هذه الطرق وتعيين الشرائط المطلوبة حتى

توصلنا إلى معارف معتبرة. ويتمحور الحديث في هذا الدرس حول طرق الشهود، والحس والتعقّل وتقييم كل منها، وفي الدرس اللاحق ننتقل إلى بحث ما تبقّى من طرق المعرفة.

الشهود

على الرغم من أنّ المعارف الحضوريّة تحصل بدون واسطة، أي إنّ مجرد وجود المعلوم عند العالم يكفي لوجود العلم الحضوري عنده، فلا نكون بحاجة أيضًا لأي وسيلة أو أداة للعلم بمثل هكذا معلوم ولا لطيّ أي مراحل خاصة لذلك. وبمقدار من المسامحة، ولأجل توحيد العبارات في كل المعارف، فُسِّر الشهود أو الكشف عن المعلوم بلا واسطة بطريق للمعرفة، فصاروا يقولون: طريق المعرفة الحضورية هو الشهود، أو أنّ المعارف الحضورية تحصل عن طريق الشهود. وعليه، يمكننا القول إنّ علمنا الحضوري بأنفسنا، وحالاتنا وأفعالنا النفسية، ومفاهيمنا الذهنيّة، وعلم العلّة الموجِدة بمعلولها وعلم المعلول بمبدأ وجوده، هي علوم ومعارف ناتجة عن طريق الشهود.

قيمة الشهود

بالنظر إلى ما قلناه سابقًا حول العلم الحضوري، يكون الشهود طريقًا معتبرًا بشكل كامل؛ لأنّه وكما وضّحنا في الدرس الثاني أنّ المعارف الحضورية الحاصلة من هذا الطريق غير قابلة للخطأ. لكن في المقابل وبناء على التوضيحات التي مرّت نقول إنّ عدم الخطأ والاعتبار الكامل للشهود لا يلزم عنه الاعتبار الكامل للتفاسير الموجودة للمعارف

الحاصلة من هذا الطريق. بناء عليه، يجب تقييم هذه التفاسير بشكل منفصل وعلى حدة.

الحس

لا شكّ في أنّ الكثير من معارفنا توجد عن طريق القوى الحسّية. معرفتنا المرتبطة بالمرئيّات، والمسموعات، والمشمومات، والمذوقات والملموسات رهينة للحواس الخمس الظاهرة. فيستطيع الإنسان أن يكتسب الكثير من المعطيات حول العالم المادي من خلال ما يتمتّع به من قوى خاصة تسمى بالقوى الحسّية ومن خلال أدوات ماديّة في البدن تؤمّن إمكانية حصول هذه المعارف. ولا شك أنّ فقدان أية حاسة من هذه الحواس سيفقدنا قسمًا من معارفنا. والمقصود بالحسّ هنا هو العملية التي ينتج عنها معرفة حسّية بالاستفادة من القوى الحسّية والأدوات المرتبطة بها. وبالتالي، فإنّ بعض الأمور مثل الإحساس بالألم والإحساس بالأمل والتي تسمّى أحيانا بالإحساسات النفسية - وطبقًا لما قلنا سابقًا بأنها تدرك بالعلم الحضوري وعن طريق الشهود - تكون خارجة عن موضوع بحثنا الحالي. في المقابل كلّ التصوّرات الجزئيّة التي ندركها مباشرة بالنظر، والسمع، والشم، والتذوّق ولمس الأشياء الماديّة، تحصل عن طريق الحس. وكذلك نستطيع بمساعدة هذا الطريق الاطلاع على الكثير من الوقائع الحسّية في العالم المحيط بنا، مثل أصل وجود المحسوسات وشكلها وحجمها وبقية خصائصها الحسّية. وبناءً عليه، يعدّ الحس أحد طرق المعرفة

الموصلة إلى المعرفة المشتملة على تصوّرات وتصديقات جزئيّة محسوسة.

ولا يرتبط العلم بكيفية إنتاج المعرفة الحسية في كل نوع من أنواع الحواس - والذي تجده في أبحاث فيزيولوجيا الأعصاب وعلم النفس الإدراكي - بمباحث نظرية المعرفة بشكل مباشر. ما يهم علماء المعرفة هو قيمة واعتبار المعارف الناتجة عن هذا الطريق.

قيمة الحس

كما وضحنا سابقًا، إنّ التصوّرات والتصديقات الحسّية تحصل عن طريق الحس، وتبيّن في الدرس السابق أيضا أنّ التصوّرات ليست محلًا للبحث في مسألة قيمة العلم. ولا ترافق التصديقات الحسّية بشكل عام استدلالات واضحة، مما أدى ببعض المفكّرين إلى عدّ مثل هكذا تصديقات من قسم البديهيّات. ومع الالتفات إلى أنّنا لا نملك أيّ اطلاع معرفي بلا واسطة عن محتوى هذه التصديقات، فنحن بحاجة إلى الاستدلال لإثبات قيمتها. هذا وإذا لم نعتن بشكل صحيح بشرائط الاستدلال فمن الممكن أن نخطئ في هذه التصديقات. والحالات المدرجة عادةً تحت عنوان «خطأ الحواس» هي كلّها في الواقع نماذج من التصديقات الحاصلة عن طريق الحس. وأمّا في حال أردنا أن نثبت القيمة اليقينيّة لهذه التصديقات فلن نستطيع أن نرجعها جميعًا إلى البديهيات عن طريق استدلال معتبر.

تأمّل: أثبتوا تصديقًا حسّيًا واحدًا من خلال تركيب عدة تصديقات بديهيّة بنحو منطقي.

مثال على ذلك، أدخلوا عصا خشبية مستقيمة في الماء بشكل مائل، سترونها مكسورة. والتصديق بأن «تلك العصا مكسورة» هو حصيلة حاسة النظر. لكن ما الشيء الذي يوجب تصديقنا لهذه القضيّة؟ بالتدقيق في المعارف الموجبة لهذا التصديق نجد أنّنا في فرضنا هذا أوّلًا نجد إدراكًا حضوريًّا في داخلنا ندركه بمساعدة العقل في قالب تصديق وجداني «لدي حالة معيّنة ألا وهي رؤية العصا الخشبية المكسورة». من جهة أخرى، وبناء على أصل العلّية (وهو بديهي أوّلي) أصدّق بأنّ «الشيء الذي لا يوجد بنفسه، يكون وجوده متعلّقًا بغيره»، وبإضافة هذين التصديقين لبعضهما بعضًا نصل إلى نتيجة مفادها «وجود هذه الحالة في داخلي له علّة». كذلك أعلم عن طريق تصديق بديهي أوّلي آخر بأنّ «علّة هذه الحالة إمّا أنا أو غيري»، ولكنّي بتصديق وجداني أعلم بأنّي «لست علّة تلك الحالة»، فأستنتج عندها أنّ «هذه الحالة لها منشأ خارج عني». من هنا يمكن القول بشكل عام إنّ «علّة تلك الحالة هي وجود العصا الخشبية المكسورة مقابلي». وهذا الاستنتاج الأخير ليس يقينيًّا؛ لأنّ رؤية العصا الخشبية وهي مكسورة يحتمل في الحدّ الأدنى فرضين قابلين للتصوّر: الفرض الأوّل هو أن تكون العصا مكسورة فعلًا والنور ينعكس على عيني منها مباشرة، والثاني هو أن لا تكون العصا مكسورة وإنما النور قد انكسر خلال مسيره نحو عيني ووصل كذلك. ولأنّ غالبًا ما لا يقع

الفرض الثاني في الكثير من الأشياء التي نراها فنحن بكل بساطة عادة ما نهمل الفرض الثاني ولا نأخذه في عين الاعتبار. لكن في هذه الحالة وبشكل اتفاقي، ولاختلاف كثافة الماء والهواء، الفرض الثاني هو المتحقّق، وبناء عليه، يكون استنتاجنا غير صحيح. عندما نواجه مثل هكذا حالة لأول مرة ونفسّرها بالاعتماد على المعارف البسيطة التي نملكها فإنّنا عادةً لا نلتفت لاشتباهنا في التشخيص. أمّا في المقابل عندما نكتشف هذا الخطأ معتمدين على المعارف اليقينيّة فعلينا عندها أن ننحّيه، وعند العلم بشروط انكسار الضوء، يمكن أن نتلافى وقوع مثل هذا الخطأ في معارفنا الحسّية.

ومراعاة الشرائط الموضوعة للاستفادة من القوى والأدوات الحسّية المتنوّعة في العلوم المرتبطة بها، توجب ارتفاعًا في حجم الاعتماد على المعارف الحسّية. فمثلًا وجود النور الكافي، الفاصلة المناسبة مع العين، سلامة العين ومركز النظر في الدماغ، تعدّ من شرائط الاستفادة من حاسة النظر. وكذا يمكن لبعض المعارف الأخرى أن تؤيّد معرفة حسيّة خاصّة وأن تقوّي درجة قيمتها المعرفية. فمثلًا عندما نحسّ بسخونة جسم معيّن ونرى أن ذلك الجسم قرب النار، نعتمد ونثق بواقعيّة تلك السخونة بشكل أكبر، أو عندما نرى أنّ عصا معيّنة غير ملتوية ونتأكد من عدم التوائها عن طريق لمسها، فعندها نعتمد بشكل أكبر على صحة معرفتنا.

بشكل عام، يمكن القول إنّه كلما أمكن إرجاع تصديق حاصل عن طريق الحس إلى البديهيّات عن طريق استدلال يقيني، فإنّنا سنحرز

قيمته المعرفيّة بشكل يقيني، وأمّا في غير هذه الحالة يبقى احتمال الخطأ واردًا إلى حد ما. من الواضح هنا أنّ احتمال وقوع الخطأ ليس بمعنى أنّ التصديق الحاصل ليس له أيّة قيمة معرفيّة، بل بمعنى أنّ التصديق المزبور ليس له قيمة يقينيّة من الجهة المعرفيّة فقط، ولكن يمكن احتساب قيمة نسبيّة له بالاستناد إلى درجة احتمال صدقه. كلّما كان احتمال صدق تصديق معين مرجّحًا على نقيضه كان العمل على طبقه مقبولًا ومبرّرًا.

التعقّل

استخدام قوّة العقل في الحصول على المعرفة يسمى تعقّلًا. نحن ننجز الكثير من العمليات الإدراكيّة بمساعدة العقل، ويمكن تلخيصها في أربع عمليات هي: إدراك المفاهيم الكلّية، تجزئة وتركيب المفاهيم، التصديق بلا واسطة، والاستدلال. وبيان ذلك:

١. في الدرس الرابع، وخلال توضيح التصوّرات الكلّية، أشرنا إلى أنّ هذه التصوّرات تدرك عن طريق العقل. ولهذه الحيثيّة سمّى الفلاسفة التصوّر الكلي بـ «المعقول». تحصل بعض التصوّرات الكلّية بحيث يغضّ العقل النظر عن بعض خصوصيات التصوّر الجزئي المدرك في مرحلة سابقة. وبحسب الاصطلاح نقول إن العقل يجرّد التصور عن تلك الخصوصيات كتجريد خصوصية الاحمرار عن كونه في وردة معيّنة رأيناها، فنتصوّر عندها المفهوم الكلّي لـ«الاحمرار». كذلك يمكن الاستفادة من مثل هكذا عمليّات في بعض علومنا الحضوريّة، فمثلًا

بتجريد سرور خاص حصلت داخلنا في زمن خاص عن خصوصياتها، يمكننا تصوّر المفهوم الكلّي لـ «السرور». في الواقع، تحصل المفاهيم الكلّية الماهوية الأوّليّة بهذه الطريقة، يعني عن طريق العقل ومن خلال تجريد المفاهيم الجزئية والعلوم الحضورية عن خصوصياتها. وكذا المفاهيم المنطقيّة والفلسفيّة الأوّليّة فإنّها تنتزع بالمقارنة، وهذا أيضًا من أفعال العقل. وبالتالي، توجد المفاهيم الكلّية الأوّليّة بالتجريد أو بالمقارنة العقلية.

٢. بعد أن توجد بعض المفاهيم الكلّية عن طريق التجريد أو المقارنة، يمكن للعقل ومن خلال تجزئة وتركيب تلك المفاهيم أن ينتزع منها مفاهيم جديدة. في الدرس الرابع، وخلال توضيحنا للتصوّر النظري، قلنا إنّ هذا النوع من التصوّرات يُرجَع عن طريق التعريف المفهومي إلى تصوّرات أخرى لدينا. في الحقيقة، هذا العمل يتمّ عن طريق تجزئة وتركيب المفاهيم. من باب المثال، يستطيع العقل أن يجزئ مفهوم الدائرة إلى عدة مفاهيم أخرى، وبمساعدة هذه المفاهيم يصبح متاحًا للفرد أن يعرّف مفهوم الدائرة لشخص يجهله، ويستطيع عقله أيضًا من خلال تركيب تلك المفاهيم أن يتصور مفهوم الدائرة الذي لم يكن يعرفه.

٣. أحد الأعمال الأخرى للعقل هي أنّ ما نجده عن طريق العلم الحضوري يدركه العقل ضمن إطار مفاهيم وعلى شكل تصديق ذهني. وبالتالي، حكم العقل في هذه التصديقات مبتنى فقط على الشهود، وهي من نوع التصديقات البديهيّة، كما أنه في التصديق البديهي الأولي، تُهيّأ الأرضية لحكم العقل من خلال شهود العلاقة بين المفاهيم

المستعملة. وحكم العقل أيضًا في التصديق البديهي الوجداني مبتنى على العلم الحضوري بمفاد ذلك التصديق. مثال على ذلك، العقل بعد شهود العلاقة بين بعض المفاهيم الذهنية يصدّق بأنّ «العدد المزدوج قابل للانقسام إلى جزأين متساويين»، وأيضًا بالالتفات إلى الحالة الموجودة داخلي يصدّق بأنّي «أنا مسرور».

٤. كما ذكرنا سابقًا في الدرس الرابع فإنّ التصديقات النظريّة تحصل من تصديقات أخرى عن طريق الاستدلال. هذا أيضًا فعل من أفعال العقل. في الواقع، إن أحد أهم أعمال العقل هو ترتيب المعلومات التصديقيّة الموجودة والمناسبة لنحصّل من خلالها تصديقًا جديدًا، وهذا ما يسمى بالاستدلال. مثلًا، يُجري العقل، لحل معادلة جبرية، قواعد كلّية على مورد خاص فيحصل على ما كان مجهولًا عنده. هذا الاستدلال نفسه له أقسام متعدّدة يمكن عدّها أيضًا من ضمن طرق المعرفة.

قيمة التعقّل

كما قلنا في بداية البحث، العمليّات الإدراكية للعقل هي عبارة عن: إدراك المفاهيم الكلّية، وتجزئة وتركيب المفاهيم، والتصديق بلا واسطة والاستدلال. فالعمليّتان الأوليان من هذه العمليّات الأربع؛ أي إدراك المفاهيم الكلّية وتجزئة وتركيب المفاهيم،[1] مرتبطتان بمجال

(١) يجب الالتفات إلى أنّ المفهوم الكليّ المنتزع من الأمور الخاصّة أو من خلال المقارنة، أو الحاصل عن طريق تجزئة وتركيب المفاهيم الأخرى لهو تصوّر وليس محلّا لبحث قيمة

التصوّرات والتي هي خارجة بدورها عن مبحث قيمة المعرفة. أمّا عمل العقل في قسم التصديق بلا واسطة، فهو إدراك البديهيّات التي تعود بدورها إلى العلم الحضوري. وبالتالي، فإنّ التصديقات البديهيّة العقليّة بسبب ابتنائها على الشهود فقط هي تصديقات يقينيّة.

أمّا الاستدلال العقلي فهو في الواقع الهيئة والقالب الذي نضع فيه التصديقات الأخرى، فنحصل عن طريقه على تصديق جديد. وفي حال استطاع هذا القالب وهذه الهيئة أن يُصدَّق بنحو بديهي، فإنه سيكون له قيمة يقينيّة حتمًا. وقد رأينا نموذجًا من صورة هذا الاستدلال في الدرس السابق. كذلك إن استفدنا من هذه الصورة أو الهيئة البديهية، نستطيع أن نثبت قيمة الصور والهيئات الأخرى للاستدلال. في علم المنطق يبحثون عن الهيئات المختلفة للاستدلال وشروط اعتبارها. مثلًا، القياس المنطقي له اعتبار يقيني بشروط، أمّا الاستقراء الناقص فلا اعتبار يقيني له.

من الواضح أنّ قيمة التصديقات الحاصلة عن طريق الهيئات اليقينيّة للاستدلال تابعة لقيمة التصديقات المستفاد منها بعنوانها مقدّمة الاستدلال. الاستدلال العقلي الذي تكون هيأته يقينيّة وكذا

المعرفة. أمّا في المقابل، فلدينا حول هذه المفاهيم تصديقات كثيرة قابلة للصدق والكذب. مثال على ذلك، نستطيع القول بأنّ «مفهوم الإنسان كلّي»، «مفهوم الإنسان منتزع من أفراد خاصّين»، «يستطيع مفهوم العلّية أن يحكي عن الرابطة بين النار والحرارة»، «الدائرة هي شكل هندسي محدود بخط منحن جميع نقاطه على مسافة واحدة من نقطة مركز الدائرة». من الواضح أنّ جميع هذه الأمثلة هي محل لبحث قيمة المعرفة؛ لأنّ كلًّا منها يحكي عن واقع معيّن يحتمل أن يطابقه وأن لا يطابقه.

مقدماته يسمى برهانًا. وعليه يكون البرهان العقلي يقينيًّا من اللحاظ المعرفي. من باب المثال، طريقة حلّ المسائل الرياضيّة والفلسفيّة هي طريقة برهانيّة، وفي حال أثبتت جميع هذه المسائل عن طريق البرهان حصرًا، تكون نتائجها حتمًا يقينيّة.

خلاصة الدرس

١. المقصود بطرق المعرفة هو السبل التي يمكن أن يحصّل عن طريقها معارف معتبرة.
٢. ميزان اعتبار المعارف الحاصلة بطرق عدّة مرتبط بميزان اعتبار تلك الطرق.
٣. من طرق المعرفة: الشهود، الحس، التعقّل.
٤. المقصود بالشهود هو نفس العلم الحضوري الذي يملك اعتبارًا كاملًا.
٥. الحسّ هو طريق نحصل من خلاله على التصورات والتصديقات الجزئية حول المحسوسات.
٦. غالبًا لا يلازم التصديقات الحسّية استدلالات واضحة.
٧. كلّما استطاع التصديق الحاصل عن طريق الحسّ أن يرجع إلى البديهيات عبر استدلال يقيني أحرزنا له قيمة معرفية يقينيّة، أمّا في غير هذه الحالة فهو يحتمل الخطأ إلى حدّ ما.
٨. برعاية شروط الاستفادة من القوى والأدوات الحسّية وبتأييد المعارف الأخرى يمكن للمعارف الحسّية أن تصل إلى درجة عالية نسبيًا من الاعتبار المعرفي والعملي.
٩. يساعدنا التعقّل في إدراك المفاهيم الكلّية، وتجزئة وتركيب المفاهيم، والتصديق بلا واسطة والاستدلال.
١٠. التصديقات البديهيّة للعقل من جهة كونها مبتنية فقط على الشهود هي تصديقات يقينيّة.

١١.إذا استطعنا أن نبيّن هيئة استدلال عقلي في قالب تصديق بديهي فستكون هيئة الاستدلال تلك معتبرة تماما (يقينية). كذلك إن استفدنا من هذه الصورة أو الهيئة البديهية، نستطيع أن نثبت قيمة الصور والهيئات الأخرى للاستدلال. من باب المثال، القياس وبرعاية شرائط الاستنتاج هو هيئة يقينية للاستدلال، وفي المقابل الاستقراء الناقص هيئة غير يقينيّة للاستدلال.

الأسئلة

- ما المقصود من طريق المعرفة؟
- من خلال ذكر عدة نماذج للمعرفة الشهودية، وضّح مسألة الاعتبار المعرفي لكلّ منها.
- أي المعارف تتولّد عن طريق الحس؟
- وضّح الاعتبار المعرفي للتصديقات الحسّية.
- ما هي العمليّات الإدراكية الحاصلة عن طريق التعقّل؟ بيّن ذلك مع ذكر مثال عن كل واحدة منها.
- لماذا تعدّ التصديقات الحاصلة للعقل بدون واسطة يقينيّة؟ وضّح.
- وضّح من خلال ذكر مثال أيّ الاستدلالات العقليّة هي معتبرة بنحو تام.
- بالالتفات إلى وجوب الاستعانة بالاستدلال لتقييم التصديقات الحسّية، هل يمكن القول إنّ المعارف الحسّية إضافة لتعلّقها بالقوى والأدوات الحسّية فهي تتعلق أيضا بالعقل؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

- محمد حسين زاده، **منابع معرفت**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني، قم، ١٣٨٦.
- ________، **معرفت شناسى در قلمرو گزاره هاى پسين**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني، قم، ١٣٩٤.
- رضا حبيبي و محمد شجاعي شكوري، **فلسفه علوم تجربى**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني، قم، ١٣٩١.

الدرس السابع:

طرق المعرفة (٢)

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. أن يدرك الطرق المعرفية التالية: النقل، والاستناد إلى معرفة آخرين، والتجربة، والتذكّر.
٢. أن يعلم دور كل واحد من هذه الطرق في إنتاج المعرفة.
٣. أن يستطيع مقارنة قيمة الطرق المختلفة للمعرفة بعضها مع بعض.
٤. أن يشخّص نوع العلاقة بين بعض الطرق المعرفية و بعضها الآخر.
٥. أن يعلم أنّ قيمة المعارف الحصوليّة مرتبطة بالتعقّل.
٦. أن يعلم ملاك ترجيح معرفة على معرفة أخرى متعارضة معها.

أحيانًا تختلف وجهات نظر الأطباء في تشخيص مرض معيّن أو علاجه، كذلك الخبراء الاقتصاديّون أحيانًا يقترحون آليات متفاوتة لتحسين الوضع الاقتصادي. فما العمل في مثل هكذا حالات؟

المقدّمة

تعرّفنا في الدرس السابق على ثلاث طرق معرفيّة هي الشهود، والحس والتعقّل وعلى القيمة المعرفيّة لكلّ منها. نتحدّث في هذا الدرس حول أربع طرق معرفية أخرى هي سبب لكثير من معارفنا ألا وهي النقل، زالرجوع إلى معرفة آخرين، والتجربة والتذكّر. بعد هذا نبحث في أنّه ما العمل في حال وجدنا تعارضًا بين المعارف المكتسبة من خلال طرق معرفيّة متنوعة؟ وفي الختام نستجمع النتائج الحاصلة من تقييم طرق المعرفة التي ذكرناها في هذين الدرسين.

النقل

تولد الكثير من معارفنا بفعل الأخبار والمعلومات التي ينقلها الآخرون إلينا. مثلًا ما نطّلع عليه من وقائع تاريخيّة وما ندركه بفعل وسائل الإعلام هو عبر هذا الطريق، ومنه أيضًا حينما نريد أن نثبت ادعاءً معيّنًا في المحكمة فإنّنا نستعين بشهادة الشهود. ولهذا أطلق البعض

على طريق النقل اسم الشهادة[1]. في هذا الطريق لا تحصل المعرفة عندنا بمفاد ما نقل إلينا مباشرة، وإنّما نفهم مفاد الخبر بواسطة الشخص أو الأشخاص الذين نقلوا الخبر إلينا. وللتعرّف أكثر على هذا الطريق، نلاحظ المثال التالي:

نفترض وجود شخص اسمه علي شهد حادثة تصادم بين سيارتين، ونقل هذا الخبر إلى حسن. في هذا المثال، معرفة علي بحادثة التصادم ليست عن طريق النقل، أمّا معرفة حسن فهي عن طريق النقل. في الواقع إنّ معرفة حسن بحادثة التصادم هي عن طريق السماع من علي، وهو مطمئن من أنّ ما رآه علي فقد نقله بشكل صحيح. وبالتالي، معرفة حسن هي عن طريق الاعتقاد بصحة نقل علي، ويمكن ترتيب هذه القضية على الشكل التالي:

- علي أخبرني بالتصادم،
- خبر علي صحيح،
- التصادم قد حدث[2].

---

(1) Testimony

(٢) يمكن القول وبشكل أدقّ:

أوّلًا، إنّ النقل هو طريق انتقال المعرفة؛ وهذه المعرفة في الحقيقة لا تنتقل من مكان إلى آخر، وإنما المقصود هو أنّ معرفةً شبيهة بالمعرفة الموجودة في مكان ما تتولّد في مكان آخر؛ وذلك بنحوٍ تكون المعرفة الأولى مؤثّرة في وجود المعرفة الثانية، وهذا الأمر إنّما يتمّ عن طريق أدوات مثل اللغة، وهذا هو ما يطلق عليه مسامحةً أو اصطلاحًا النقل.

ثانيًا، ما ينتج عن طريق النقل بشكل مباشر هو معرفة شخص بأنّ لدى شخص آخر معرفة معيّنة، أمّا معرفة مفادها فيحتاج إلى إضافة استدلال آخر. في المثال الذي ذكرنا، ما ينتقل إلى حسن عن طريق النقل هو فقط معرفة علي بحادثة التصادم لا معرفة نفس

كما نرى أعلاه فإنّ معرفة حسن بالتصادم كان عن طريق استدلال

حادثة التصادم.

ثالثًا، يلزم أيضًا للاعتماد على النقل الاعتماد على الأدوات التي تعدّ واسطة في النقل. بالتالي، وبالنظر إلى أنّه عادةً ما يستفاد في النقل من الأدوات اللغوية مثل المفردات الملفوظة والمكتوبة فإنّ الثقة بالقابليات اللغوية والفهم الصحيح للمفردات والاستفادة الصحيحة منها وكذا الثقة بقوى ووسائل تلقّي وإرسال الأخبار مثل الكتابة والقراءة أو القول والاستماع لازمة للاعتماد على النقل. كما نلاحظ، فإنّ شرائط الاعتماد على الوسائط الأدواتيّة تشمل اللغة والقوى التي تستفيد من هذه الأدوات. وتنقسم الشرائط المرتبطة باللغة إلى قسمين: الأول هو الشرائط المرتبطة بالعلم بقواعد اللغة والاستفادة الصحيحة منها، والثاني هو الشرائط المرتبطة بقابليّة اللغة نفسه، يعني إلى أيّ مدى تكون المفردات والعبارات واضحة وصريحة في نقل المعنى المراد. مثلًا من الممكن أن تشترك بعض الكلمات في معنيين، فلا يمكن من هذه الجهة الاعتماد على مثل هكذا مفردات في نقل وإيصال المعنى المقصود بشكل دقيق. وبهذا اللحاظ تقسّم الأخبار إلى نصّ وغير نص.

بناءً عليه، يجب أن يكون استدلال حسن المستند إلى النقل على الشكل التالي:

- سمعت أنّ عليًا أخبر بوقوع التصادم
- بمعرفتي بقواعد اللغة وبالاعتماد على سمعي وبالالتفات إلى القابليات اللغوية المستخدمة، أنا على اطمئنان بأنّي تلقيت خبر التصادم بشكل صحيح
- وبالتالي، علي أخبر بوقوع التصادم
- مضافا إلى معرفة علي الكاملة بالقواعد اللازمة لنقل الخبر مثل القواعد اللغويّة، كان صادقًا في إخباره ولم يشتبه في النقل. وبالتالي، كان خبره عن التصادم مطابقًا لمعرفته
- وبالتالي، علي كان على معرفة بوقوع التصادم.

فيكون الناتج عن الاستدلال النقلي هو انتقال معرفة علي بوقوع التصادم إلى حسن. أمّا حسن، فيجب عليه أن يثق بصدق معرفة علي ليحصلَ المعرفة بوقوع التصادم. وبالتالي، على حسن أيضًا أن يستفيد من استدلال آخر ليحصّل المعرفة بوقوع التصادم، والاستدلال هو التالي:

- علي على علم بوقوع التصادم
- معرفة علي صحيحة
- التصادم قد حدث.

أمّا، وبشكل عام الشرائط من قبيل صحّة المشاهدة أو الاستماع، وعلم القائل أو الكاتب، المستمع

إحدى مقدماته هي الاعتماد على خبر علي.

الآن فلنفترض أنّ حسنًا نقل الخبر نفسه إلى حسين. في هذه الحالة معرفة حسين شبيهة بمعرفة حسن مع فارق وحيد وهو وجود واسطة إضافية، ويمكن ترتيب الاستدلال على الشكل التالي:

- حسن أخبر بأنّ عليًّا أخبره بوقوع التصادم،
- خبر حسن صحيح،
- وعليه، عليٌّ أخبر حسنًا بوقوع التصادم،
- خبر علي صحيح،
- وعليه، وقع التصادم.

أو القارئ بالقواعد اللغوية اللازمة للتواصل والتفاهم، فهي مفترضة في استدلالنا. ففي هذا المثال، علم علي بالتصادم عن طريق حاسة النظر هو أمر افترضنا صحّته. وعلى هذا، ورعاية للاختصار، يصرف النظر عادةً عن ذكر هذه الشرائط وتذكر فقط الشرائط اللازمة للاعتماد عى صحّة النقل وهي: اعتبار السند ومدى الاعتماد على الألفاظ بما هي دالة على المعنى المقصود (اعتبار الدلالة). وكذلك الأمر في مسألة معرفة مفاد الخبر، فإنهم يصرفون النظر عن شرائط أخرى، وحيث لا يشير الخبر بنفسه إلى مفاده ولا يكون كافيًا في ذلك، فإنّه في هذه الحالة يقيّم بشواهد خارجية، وتقسّم الأخبار من هذه الجهة إلى أخبار محفوفة بالقرائن وأخرى غير محفوفة بها.

هذا مع العلم بأنّ الشخص الذي تكون معرفته بمفاد الخبر لا عن طريق النقل (في مثالنا، علي) بل عن طريق التعقّل أو التجربة مثلًا، فإنّ إثبات صحّة معرفته عادةً تكون عن طريق الاعتماد على معرفة آخرين، وهو الذي أوضحناه سابقًا بأنّه الاعتماد على معرفة يمتلكها شخص معيّن لتخصّصه وأهليّته. وعليه، تحتاج المعرفة بمفاد الخبر في المقام إلى الاعتماد على معرفة آخرين مضافًا لنقل.

إنّ البعض يوسّعون دائرة معنى الأهلية والتخصّص لتشمل المهارات النظريّة والعمليّة أيضًا، والتي منها المهارات الحسّية، وبالتالي، في مثال خبر علي بوقوع التصادم، استفدنا من طريق الاعتماد على معرفة آخرين لأجل الوثوق بمعرفة علي الحسّية. وبناءً عليه، طبقًا لهذا المصطلح يجب القول إنّ طريق النقل ينقل المعرفة فقط، وأمّا معرفة مفاد الخبر المنقول فيجب الاستفادة كذلك من طريق الاعتماد على معرفة آخرين.

ومن الواضح أنّه يمكن أن تكثر وسائط النقل. وكما أنّ عليًّا نقل الخبر إلى حسن فمن الممكن كذلك أن ينقله أفراد آخرون إليه.

في المثال الذي ذكرنا كان مقصودنا من كلمة «تصادم» هو ارتطام سيارتين ببعضهما بعضًا. وبناءً عليه، معرفة حسن بالخبر الذي نقله علي إليه - ألا وهو ارتطام سيارتين ببعضهما بعضًا - متوقف على علم حسن بأنّ كلمة «تصادم» في هذه الجملة تعني ارتطام سيارتين ببعضهما بعضًا، وليس مثلًا التقاء علي مع صديقه صدفة.

في الحقيقة، إنّه عندما تحصل معرفة ما عند شخص أو أشخاص عن أي طريق غير النقل، وينقلون خبر هذه المعرفة إلينا بصورة ما، فإنّنا ومن خلال الثقة بناقلي الخبر، والثقة أيضًا بدلالة الخبر على مضمونه، تتكوّن عندنا معرفة بمفاد ذلك الخبر. وإضافة لنفس الخبر فإن شواهد أخرى يمكن أن توجد في المقام تكون مقوّية ومدعّمة للمعرفة الناتجة عندنا.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ طريق النقل هو نوع استدلال يستفاد فيه لمعرفة مفاد الخبر، من خلال الثقة بناقلي الخبر والثقة بدلالة ألفاظ الخبر على مضمونه، وأحيانًا من الشواهد الجانبية[1].

---

(١) بناءً على ما ذكر مسبقًا، معرفة المقدّمة الأولى لهذا الاستدلال حاصلة عن طريق الحسّ، ومعرفة المقدّمة الثانية مبتنية كذلك على استدلال أو استدلالات عقليّة نعلم بمقدّماتها كذلك عن طريق الحس أو الشهود مثلًا. وعلى هذا الأساس، يستفاد في طريق النقل من الحسّ، والتعقّل، وأحيانًا الشهود والاعتماد على معرفة آخرين؛ يعني أنّ معرفة مفاد الخبر في الحقيقة هو حصيلة عدة طرق من المعرفة. وفي النتيجة، قيمة معرفة مفاد الخبر مرتبطة

وبناءً على ما ذكر، يمكن تقسيم الأخبار من ثلاث جهات:

١. من جهة السند، وهي ترتبط بناقلي الخبر،
٢. من جهة الدلالة، وهي ترتبط بدلالة الألفاظ المنقولة على المضمون والمحتوى،
٣. من جهة الشواهد الجانبية، وهي ترتبط بتأييد صحّة محتوى الخبر.

الاعتماد على السند - وهو الجهة المرتبطة بناقلي الخبر - يكون إمّا لجهة عدد ناقلي الخبر وطرق النقل، وإمّا لجهة الاعتماد على كلّ واحد منهم. وينقسم الخبر من جهة عدد طرق النقل إلى: متواتر وواحد. وينقسم الخبر الواحد بلحاظ اعتبار ناقلي الخبر إلى خبر الثقة وغير الثقة أو الموثّق وغير الموثّق. ومن جهة أخرى، ينقسم الخبر بلحاظ نوع الدلالة على المحتوى إلى نص وغير نص. وأخيرًا ينقسم الخبر من جهة كونه محفوفًا بالقرائن المؤيّدة لصحّة المحتوى وعدم احتفافه إلى خبر محفوف بالقرائن وخبر غير محفوف بالقرائن. وبناءً عليه، في حال وصلنا خبر ما من خلال طرق متعدّدة؛ أي عن طريق أفراد كثيرين بنحوٍ

بقيمة جميع الطرق المستخدمة للوصول لهذه المعرفة، وأهمّها هو الوثوق بالخبر بلحاظ عدد ناقليه أو بلحاظ نفس الأفراد، والثقة بدلالة ألفاظ الخبر على مضمونه ومحتواه، وكذلك الشواهد الجانبيّة. وإضافة لذلك، قيمة الطريق الذي حصّل ناقل الخبر أو ناقلوه عبره تلك المعرفة، ومدى قابلية الاعتماد على إدراكهم ووعيهم، ومعرفة متلقّي الخبر بالقواعد اللغوية، الاستفادة من الأدوات الصحيحة لنقل الخبر، وأيضًا قيمة الطريق الذي حصّل من خلاله الناقل الأول المعرفة. كل هذا له دخالة في تحديد قيمة المعرفة الحاصلة. وتبحث قيمة المعرفة من الجهة الأخيرة ضمن مبحث تقييم طريق الاعتماد على معرفة آخرين.

لا يحتمل فيه عادة اجتماعهم على الكذب أو على الخطأ في النقل، فإنّ مثل هكذا خبر يسمى خبرًا متواترًا، مثاله (مدينة لندن موجودة). وفي المقابل لا يرتقي عدد ناقلي الخبر غير المتواتر والذي يصطلح عليه بخبر الواحد إلى مستوى يسمح لنا أن نحرز صدق ذلك الخبر. في خبر الواحد، إذا أمكن لنا الوثوق بصدق جميع ناقلي الخبر، يعني أن نعلم بأنّهم نقلوا إلينا عين ما علموا به، فهذا الخبر يسمّي خبر ثقة أو موثّق، أمّا خبر غير الثقة، فهو خبر الذين لا نثق بهم هكذا. أمّا بلحاظ الدلالة على المضمون والمحتوى، فالخبر النصّ هو الخبر الذي يكون معناه واضحًا لا يحتمل فيه إرادة معنى آخر من قبل الناقل. وفي آخر لحاظ لحظناه للخبر، نقصد بالخبر المحفوف بالقرائن الخبر الذي اضافة لنفس النقل، يحتف بشواهد تؤيّد صحّة مفاد ذلك الخبر. ومثاله أنّه إضافة لنقل علي خبر حادثة التصادم لنا، نكون مثلًا قد سمعنا حينها صوت ذلك التصادم. وفي المقابل الخبر غير المحفوف بالقرائن هو الفاقد لمثل هكذا شواهد جانبية[1].

---

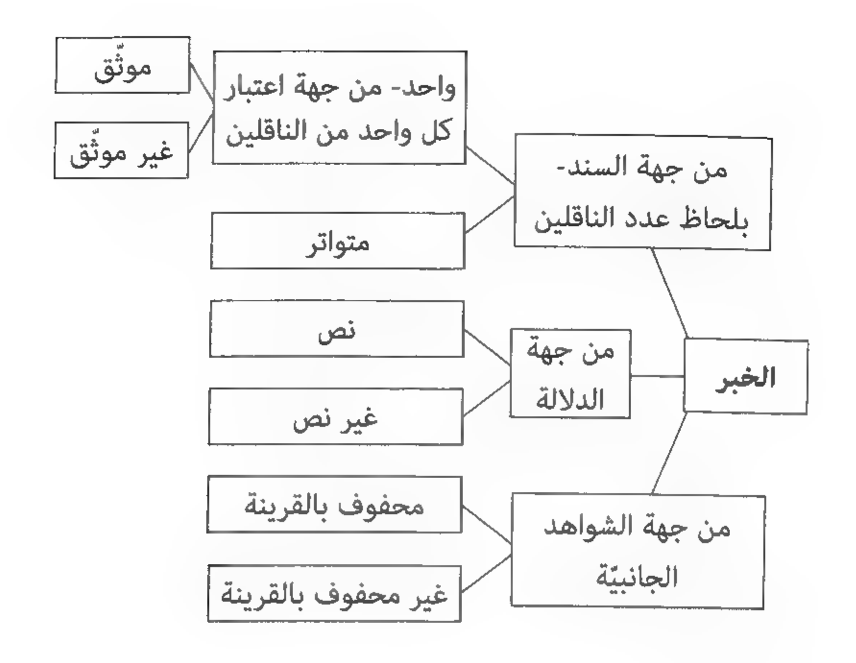
(١) يقسّم العلماء خبر الواحد في مباحث أصول الفقه عادةً إلى قسمين هما:

١. خبر الواحد المحفوف بقرائن قطعيّة

٢. خبر الواحد غير المحفوف بقرائن قطعيّة

لكن، ولأنّ القرائن من الممكن أن تؤدي إلى ارتفاع نسبة احتمال صدق الخبر ولكن لا إلى حدّ القطع واليقين، ولأنّ دلالة الخبر المتواتر غير النص من الممكن أن تقوى بالقرائن، جعلنا في بحثنا هذا تقسيم الخبر إلى خبر محفوف بالقرائن وغير محفوف بها تقسيمًا مستقلًا، وأطلقنا القرائن لما هو أعم من القرائن القطعية ولم نخصّها دون غيرها بالذكر.

وقد ذكر علماء الأصول أقساما أخرى للخبر تتناسب والأخبار التي يستفاد منها في علم الفقه. من باب المثال، قسّموا الخبر إلى: خبر بواسطة وبلا واسطة، وإلى حسّي وغير حسّي، وإلى: خبر صحيح، وحسن وضعيف، وإلى: خبر مقبول، مشهور، مستفيض، وخبر: مسند ومرسل. ولن نتطرق لبحث هذه الأقسام لعدم وجود أهمية لها في المباحث العامّة لنظريّة المعرفة.



قيمة النقل

يتّضح لنا مما سبق أنّ طريق النقل هو في الحقيقة نوع استدلال يستفاد فيه من الاعتماد على كثرة الناقلين أو الوثوق بكل واحد منهم، ومن الاعتماد أيضًا على دلالة ألفاظ الخبر على مضمونه ومحتواه، وأحيانًا يستفاد فيه من الشواهد الجانبيّة. وبالتالي، تختلف قيمة طريق النقل باختلاف جهاته.

في الواقع، في المعرفة النقلية، وبالنظر إلى كثرة ناقلي الخبر أو الوثوق بكل واحد منهم، نثق بصحة المعرفة التي نقلوها إلينا. ولهذه الحيثيّة تتفاوت قيمة النقل. فمن هذه الجهة، قيمة الخبر المتواتر

أكثر من قيمة خبر الواحد؛ لأنّ معرفتنا في الخبر المتواتر بصحة مفاد الخبر المنقول إلينا راجعة إلى أنّ كثرة عدد ناقلي الخبر ينفي الاحتمال عندنا بتواطئهم جميعًا على الكذب أو خطئهم واشتباههم جميعًا، أمّا هذا الاحتمال في الخبر الواحد فيبقى قائمًا ولا ينتفي بشكل كامل.

أمّا على مستوى خبر الواحد، فقيمة خبر الثقة؛ - والذي ينشأ بفعل وثوقنا بناقل الخبر أو ناقلي الخبر فنحتمل بشكل كبير أنّه أو أنّهم نقلوا معرفتهم إلينا بشكل دقيق وسليم - أكثر من قيمة خبر غير الثقة الذي لا نثق فيه بناقل الخبر أو ناقليه.

أمّا من جهة دلالة ألفاظ الخبر على محتواه أو مضمونه، فقيمة الخبر النصّ أكثر من قيمة الخبر غير النص؛ لأنّه في الخبر النص لدينا يقين بمراد الناقل، أمّا على مستوى الخبر غير النص فلا يقين لدينا.

وأخيرًا، من جهة وجود شواهد أو عدم وجودها، فإنّ احتمال صدق محتوى الخبر يقوى ويشتد بوجود قرائن وشواهد جانبيّة. وبالتالي، القيمة المعرفية للخبر المحفوف بالقرائن، من حيث إنه مؤيَّد من قرائن أخرى، أكثر من قيمة غير المحفوف بالقرائن[١].

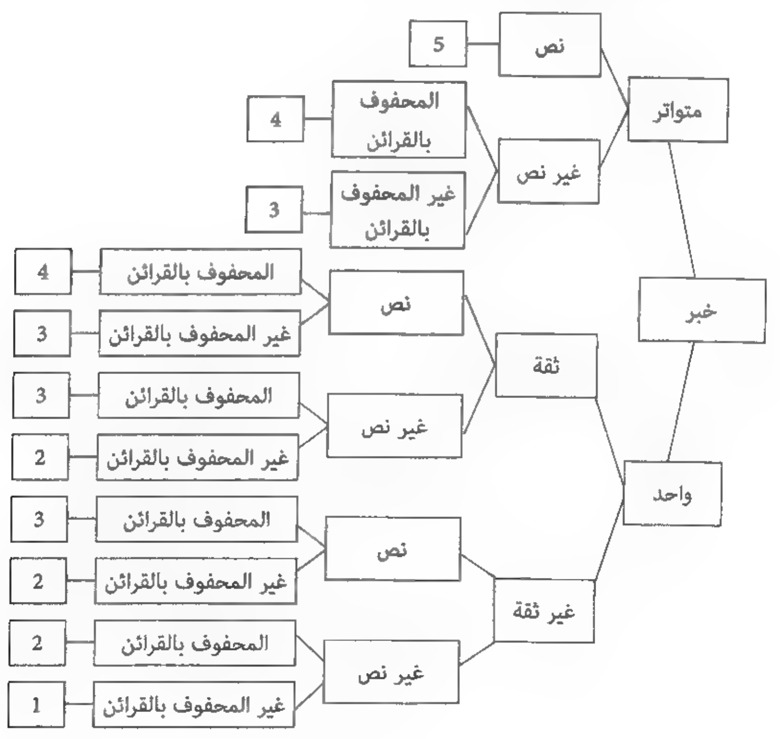
---

(١) لوضع درجات للقيمة المعرفيّة لأقسام الخبر يمكن أن نلاحظ القيمة المعرفية للتواتر، والوثاقة، والنصّية، والاحتفاف بالقرائن. لا يحتاج الخبر المتواتر إلى توثيق ناقلي الخبر، وقيمته أكبر من قيمة خبر الواحد الثقة. وكذلك الخبر المتواتر النّص فإنّه لا ضعف فيه من جهة السند ولا من جهة الدلالة ليحتاج لشواهد جانبية تقوّيه، وقيمته أكبر من قيمة الخبر الذي يُقوّى بالشواهد الجانبيّة. على هذا الأساس، نلاحظ قيمة معيّنة لكلّ من خبر الواحد، والثقة،

الاعتماد على معرفة آخرين

إذا كان طريق معرفتنا بشيء هو من خلال شخص يحمل هذه المعرفة، فتابعناه وحصلنا على هذه المعرفة بسبب وجود خصوصيات

والنص والمحفوف بالقرائن. أمّا الخبر المتواتر فإنّه مرجّح على خبر الواحد الثقة، وكذلك الخبر المتواتر النص مرجّح على خبر الواحد النّص المحفوف بالقرائن، ونجعل لكل واحد أيضًا قيمة إضافية. وبناء عليه، حددنا قيمة أقسام الخبر على الرسم البياني أدناه. ومما تجدر الإشارة إليه في المقام هو أنّ درجة وثاقة كلّ راوٍ، ودرجة وثاقة مجموع رواة الخبر، ودرجة الشواهد والقرائن المؤيّدة لمحتوى الخبر ودرجة الخبر غير النص متفاوتة. ودرجة الاعتبار الواقعي لخبر ما مرتبطة بها جميعًا.



في هذا الشخص، كالأهلية والتخصص، ففي هذه الحالة تكون معرفتنا حاصلة من خلال الاعتماد على معرفة آخرين. وبالتالي، عندما نعتمد على قول الأطباء، أو علماء الرياضيّات أو علماء الفيزياء، فإننا نقبل طرق العلاج التي يقدمونها لنا أو القوانين الرياضية والفيزيائيّة التي يطرحونها أمامنا. وهذا النوع من المعارف نكتسبه عن طريق الاعتماد على معارف الآخرين. من باب المثال، افترضوا أنّ الطبيب المتخصّص بأمراض الجهاز الهضمي يعلم بكيفية علاج المريض المصاب بسوء الهضم، وهذا المريض المصاب بهذا المرض والذي هو غير متخصّص في هذا المجال، يراجع الطبيب المتخصّص، وبالاعتماد على معرفة الطبيب تصبح لديه معرفة بطريقة علاج مرضه. في هذه الحالة، معرفة المريض بطريقة علاج مرضه راجعة إلى اعتماده على معارف الطبيب المتخصّص. يستطيع المريض للإشارة إلى طريق المعرفة الناتجة عنده أن يقول ما يلي:

١. الطبيب يعلم أنّ هذا هو طريق علاج مرضي،
٢. معرفته هذه صحيحة، بدليل تخصّصه،

وبالتالي، طريق علاج مرضي هو هذا.

ومن خلال ما تقدّم، يتضح أن طريق الاعتماد على معارف الآخرين هو أيضًا نوع استدلال، نثق فيه بمعارف الشخص، بشكل عام بسبب

أهليّته وتخصّصه، وبهذا الاستدلال، تحصل عندنا المعرفة التي يمتلكها ذلك الشخص[1].

قيمة الاعتماد على معرفة آخرين

بالنظر إلى أنّه في هذا الطريق نثق بمعرفة موجودة عند شخص آخر، فإنّ قيمة المعرفة الحاصلة من هذا الطريق مرتبطة بشكل مباشر بمدى ثقتنا بصحّة معرفته تلك. المعرفة التي يمتلكها ذلك الشخص يمكن أن تكون ناتجة عن أي طريق من الطرق التي ذكرنا؛ يعني: طريق الشهود، الحس، التعقّل أو التجربة، والتي بحثنا القيمة المعرفيّة لبعضها تفصيلًا وسنبحث قيمة بعضها الآخر لاحقًا. وبناءً عليه، كلما ازدادت القيمة المعرفيّة للمعرفة الكامنة عند ذلك الشخص، فتلقائيًّا ستزداد القيمة المعرفيّة للاعتماد على معرفته. مثلًا، إذا كانت معرفته معرفة شهوديّة أو أنّ فيها ما يضمن مطابقتها للواقع، فهنا ستكون القيمة المعرفيّة كاملة. كما أن سوابقه في الوصول إلى المعارف

---

(١) بشكل عام، معرفة المقدمة الأولى لهذا الاستدلال تقع عن طريق النقل؛ يعني أنّ علم المريض بالمعرفة الموجودة عند الطبيب تتمّ عادة عبر هذا الطريق - وهو أنّ الطبيب ينقل له تلك المعرفة إمّا بواسطة وإمّا بدونها -. وبناءً عليه، لمعرفة مفاد ما يعتقده شخص ما، فإنّه إضافة لحاجتنا إلى طريق الاعتماد على معرفة آخرين فإنّنا بحاجة إلى طريق النقل كذلك. وقد ذكرنا مسبقًا أنّ توسعة دائرة معنى الأهليّة والتخصّص تتيح لنا القول بأنّه لأجل معرفة مفاد الخبر، نستفيد من طريق الاعتماد على معرفة آخرين مضافًا لطريق النقل. وبهذا البيان نقول بأنّ طريق النقل والاعتماد على معرفة آخرين عادة ما يستعملان معًا؛ فإننا نعلم بالمعرفة الكامنة عند شخص ما عن طريق النقل، ونثق بمعرفته تلك عن طريق الاعتماد على معرفة آخرين، وبالتالي، نحصل على معرفة بمفاد ذلك الخبر.

الصحيحة اعتمادًا على أهليته وتخصصه، تُعدّ قرينة لنا لأجل الاعتماد عليه بشكل أكبر في هذه المعارف.

التجربة

القوانين الكليّة للعلوم التجريبيّة هي وليدة التجربة. من باب المثال، يعيّن علماء الفيزياء نقطة التجمّد، ونقطة الذوبان ونقطة التبخّر لمختلف المواد عن طريق التجربة. ما هي التجربة بدقّة؟ هذا سؤال يندرج تحت المباحث المعرفية المرتبطة بالعلوم التجريبية، ويُبحث عنه في فلسفة العلم.

باختصار يمكن القول إنّه في التجربة كما يستفاد من الحس، فإنّه يستفاد أيضًا من التعقّل؛ لأنّه في هذا الطريق نركّب المعارف الجزئيّة الحاصلة عن طريق الحس بالاستفادة من استدلال عقلي ونحصل بالنهاية على نتيجة كلّية. بعبارة أخرى، القوانين الكلّية للعلوم هي نتاج استدلالات عقليّة يستفاد فيها أيضًا من مقدمات حسّية. المقدمات الحسّية تشير إلى وقوع ظاهرة مادّية خاصة، ويسعى جاهدًا مُجري التجارب لأن يكشف علّة أو علل وقوع تلك الظاهرة مستفيدًا من قانون العلّية وفروعه (قاعدة السنخيّة والضرورة) ليحصل على قانون كلّي يبيّن تلك الظاهرة.

قيمة التجربة

بالنظر إلى ما قلناه في تعريف التجربة، يصبح من الواضح أنّ تحديد القيمة المعرفية للتجربة مرتبط بعدّة أمور. من جهة يرتبط بقيمة المعارف الحسّية لُمجري التجارب، ومن جهة أخرى يرتبط بالقيمة المعرفيّة للاستدلالات العقليّة والتي منها ننتهي إلى نتيجة التجربة. في المقام أيضًا، مقدار نجاح مُجري التجارب في تعيين العوامل الدخيلة في وقوع هذه الظاهرة من مجموع العوامل التي يحتمل دخالتها فيها، له تأثير مباشر على قيمة الاستدلال التجريبي. وبناءً عليه، كلّما احتملنا وقوع الخطأ في وسائل المشاهدة والقياس، أو احتملنا أنّ المشاهد اشتبه بسبب خطأ في الحواس، أو أنّه لم يستطع أن يحدس ببعض العوامل التي هي في الواقع لها دخالة في تلك الظاهرة، أو أنّه لم يستطع من خلال الوضع والرفع - أي الحذف والإضافة - أن يتأكد من دخالة بعض العوامل أو عدم دخالتها في وقوع تلك الحادثة، قلّت قيمة النتيجة الحاصلة من التجربة بمقدار تراكم هذه الاحتمالات.

العلماء التجريبيّون، بالنظر إلى إمكان الخطأ في القوانين التجريبيّة وصلوا إلى النتيجة التالية: «لا يمكن إثبات صحّة أيّ نظريّة»[1]. ولهذا ليس ببعيدٍ أن تنقض الكثير من هذه القوانين بتحقيقات تستتبعها.

يجب أن نعلم: حصل عالم الكيمياء آرينييوس (Arrhenius) على جائزة نوبل سنة ١٩٠٣ ميلادية بسبب نظريّته، نظريّة التجزئة

(١) إيان باربور، **علم و دين**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، الصفحتان ١٧٩ - ١٨٠.

الالكتروليتيّة، وفي سنة ١٩٣٦ ميلادية أعطيت الجائزة نفسها لعالم كيمياء آخر باسم ديباي (Debye) لإظهاره مكامن الخلل في نظرية آرينييوس.

قلنا إنّه إذا لم يستطع العالم أن يتأكّد من دخالة بعض العوامل (التي يحتمل دخالتها) أو عدم دخالتها في وقوع تلك الحادثة عن طريق إضافة تلك العوامل ثم عزلها لرؤية إن كانت مؤثرة في الظاهرة أم لا، فإنّ قيمة القانون التجريبي ستقلّ وتضعف. ولهذا السبب فإنّ القيمة المعرفية للقوانين الفيزيائية المختصّة بالأجسام - التي يُعدّ وضعها ورفعها أمرًا أسهل، وتسمّى اصطلاحًا «القابلة للتجربة» - أكبر من قيمتها في علم الاجتماع الذي يكون وضع ورفع العوامل المحتملة فيه في كثير من الأحيان خارجًا عن قدرة مُجري التجربة. وعلى كل حال، لا تملك المعرفة التجريبيّة في أيّ حال من الأحوال قيمة مساوية لقيمة المعارف الشهوديّة والعقليّة المحضة، ولكنّها رغم ذلك لها قيمة نسبية ومعتبرة إلى حدّ ما.

التذكّر

سبب كثير من معارفنا هو تذكّر الأشياء التي علمنا بها سابقًا. المقصود بالتذكّر هو المعنى العام الذي يشمل التذكّر والتذكير وكلاهما من أنواع التذكّر إلاّ أنّ الفرق بينهما هو أنّ التذكير يترافق وشيء من التأمّل والجهد الفكري. ومن باب المثال افترضوا أنّني نهار السبت المنصرم كان عندي عن طريق الشهود علم حضوري بسروري، أمّا الآن

فإنّي أتذكر تلك الحالة. بلا شك فإن معرفتي الحالية لم تكن لتتحقق دون العلم الحضوري المسبق، أما الآن فليس لديّ علم حضوري بتلك الحالة السابقة؛ لأن تلك الحالة لم تعد موجودة نفسها فعلًا عندي. كذلك مثلًا تذكّري مشهدًا رأيته مسبقًا، فعلى الرغم من وجود دور أساسي لذلك المشهد في تذكّري، لكنني الآن لا أراه، ويمكنني فقط أن أتذكر ما رأيته سابقًا. كذا يمكن القول إنّ كلّ المعارف الناتجة عن العقل، والنقل، والاعتماد على معرفة آخرين والتجربة يمكن تذّكرها لاحقًا. في الواقع إنّ كلّ ما علمناه سابقا ونتذكّره الآن، يكون من خلال التذكّر.

وانطلاقًا من الأمثلة السابقة، يظهر أنّ للتذكّر أقسامًا عدّة، في جميعها لدينا معرفة مسبقة حُفظت عندنا وانتقلت إلى الزمن الحاضر. أحيانًا يقولون إنّ الحافظة هي المسؤولة عن حفظ جميع معارفنا، وأحيانًا أخرى يعتبرون الحافظة قوة خاصة متخصصة بحفظ المعاني ويوكلون حفظ الصور الحسّية إلى قوة أخرى سمّوها بقوة الخيال، ولهذا سمّى بعض الصور الجزئية بالصور الخياليّة كما مرّ معنا في الدرس الرابع[1].

---

(١) يقول الكثير من الفلاسفة بوجود قوة أخرى غير قوة الخيال وهي قوة المتصرفة، والتي تتصرّف بالصور الخياليّة، وتوجِد صورًا جديدة بالاستفادة من الصور السابقة؛ وهي تركّب المعاني مع بعضها بعضًا وتفصلها كذلك، وكذا تركّب المعاني مع الصور الخيالية وتفصلها عن بعضها بعضًا أيضًا. وتسمّى هذه القوة أيضًا بالمتخيّلة والمتفكّرة. فمثلًا الصور التي يمتلكها المهندس في ذهنه للمبنى الذي يريد أن يبنيه، وصورة الرسم التي يمتلكها الرسّام في ذهنه للوحة التي يريد أن يرسمها، وكذا المعاني التي يتصوّرها الشاعر ويبني عليها قصيدته، كلّها

قيمة التذكّر

إنّ التذكّر - كما قيل - هو انتقال المعرفة من الزمن الماضي إلى الزمن الحاضر. وبالتالي، إنّ قيمة المعرفة المتذكَّرة مرتبطة بأمرين: الأول هو مقدار قيمة المعرفة الأوّلية التي تذكّرناها، والثاني هو مقدار ثقتنا بالانتقال الصحيح لتلك المعرفة من الزمن الماضي إلى الزمن الحاضر عن طريق القوى والأدوات، التي بموجبها يحدث ذلك الانتقال. نعتقد بأنّ الطريق الأفضل لتقييم قوى وأدوات التذكّر هو الاستفادة من الشواهد التي نملكها في الزمن الحاضر والتي تعين على إثبات صحة أو عدم صحة هذه القوى والأدوات. ونوضح ما ذكرنا من خلال المثال التالي: مثلًا عندما أتذكّر وجه أخي الذي رأيته البارحة وأرى اليوم مرة أخرى وجهه لا عن طريق التذكر بل عن طريق الحس، يكون هذا خير شاهد على إثبات صحة قوى التذكّر وأدواته. ومع تكرار هذه الشواهد في موارد عدّة تزداد قابلية الاعتماد على تلك القوى. كما أنه عندما نختبر صدق شخص في العديد من الموارد، يزداد اعتمادنا وثقتنا على إخباره. في المقابل، عندما يوجد خلل في عمل تلك القوى والأدوات، مثلًا بسبب المرض، تنكشف عندنا العديد من موارد الخطأ عند تلك القوى، فإنّ قابلية الاعتماد عليها تقل وتضعف. كما أنه عندما نكتشف

من أعمال هذه القوّة. مثل هذا النوع من المعارف له استعمالات وفوائد عديدة في مختلف ميادين الصناعة والفن.

كذلك يعتقد بعض الفلاسفة بوجود قوة أخرى باسم الواهمة وظيفتها درك المعاني الجزئيّة، مثل إدراك عداوة شخص محدد معه، ولهذا اعتبروا المعاني الجزئية للقوة الواهمة قسمًا خاصًا من أقسام التصوّرات الجزئيّة وأطلقوا عليها اسم التصوّرات الوهميّة.

كذب شخص معيّن فإنّنا نتردد في الاعتماد على سائر إخباراته. في الوقع، إنّ اختلال الحافظة أو ضعفها بشكل عام أو في معارف خَاصة يمكن أن يؤدي إلى خلط بين المعارف المحفوظة عندنا، أو خلط بين المعارف المتذكَّرة والتخيّلات الذهنية وأشباه ذلك. أمّا في المقابل عندما نثق بصحّة عمل الحافظة، ونشخّص بشكل صحيح المعارف الناتجة عن التذكّر من غيرها من المعارف، عندها يمكن لنا الاعتماد بشكل كبير على ما ندركه عن طريق التذكّر. وبناءً عليه، يمكن القول إنّ قيمة المعرفة الحاصلة عن طريق التذكّر مرتبطة بقيمة المعرفة الأوّليّة أوّلًا، وبمقدار التأييد الحاصل لعمل القوى والأدوات - على أساس الشواهد المؤيِّدة لصحّة عمل هذه القوى بشكل عام والمعرفة المتذكَّرة بشكل خاص - ثانيًا.

تتمّة: كيفية علاج التعارض بين المعارف

بعد بحث قيمة الطرق المختلفة للمعرفة يبقى سؤال يطرح في الأذهان هو أنّه في حال تعارضت هذه المعارف الناتجة عن طرق متنوّعة مع بعضها بعضًا ما العمل حينئذٍ؟

بداية يجب لفت النظر إلى أنّه لا يمكن أن تتعارض معرفتان يقينيّتان مع بعضهما بعضًا؛ لأن المعرفة اليقينيّة تبدي الواقع كما هو، وفرض وجود معرفتين يقينيّتين متعارضتين يعني: وقوع التناقض والتعارض في عالم الواقع، وهذا في نفسه محال. فمن المحال مثلًا أن تكون الشمس أكبر من الأرض وفي نفس الوقت أصغر منها. وبالتالي،

المعرفتان المتعارضتان لا يمكن أن تكون كلتاهما يقينيتين، ولكن من الممكن أن تكون إحداهما يقينيّة أو كلتاهما غير يقينيٍّة. نذكر هنا ومن خلال عرض بعض الأمثلة الآلية العامّة لرفع التعارض بين المعارف.

من باب المثال، عندما ندخل عصا مستقيمة في الماء بشكل مائل، فعلى الرغم من أنّنا نراها مكسورة، إلاّ أنّنا نعلم بأنّها مستقيمة لا انكسار فيها. والدليل على علمنا هذا هو أنّنا رأينا العصا غير مكسورة قبل إدخالها الماء، وكذا بعد إخراجها، وأيضًا حين وجودها فيه، فإنّنا نستطيع من خلال اللمس أن نطمئن إلى عدم انكسارها.

في هذا المثال، لدينا تعارض بين معرفتين حاصلتين عن طريق حاستي النظر واللمس حول هل أنّ العصا مكسورة أم لا. وهنا، نرجّح المعرفة التي تشتمل على شواهد أقوى. في الواقع، معرفتنا بأنّ العصا غير مكسورة في المقام لها قيمة واعتبار أكبر وأشد، ولهذا نرجّحها. وكذا في العلوم التجريبيّة، تُرجَّح النظريّة التي تملك شواهد أقوى من النظريات المنافسة. وهو نفسه في علوم التاريخ، فإنّ المعرفة المحفوفة بالشواهد التاريخيّة الأقوى لها الأرجحية على المعرفة التي تعارضها. وكذلك إذا امتلكنا دليلًا عقليًا يخالف الخبر المنقول من قبل شخص ما، فإنّنا بلا شك نرجّح المعرفة العقلية تلك على النقليّة. ويجب الالتفات في المقام إلى أنّ المعرفة الوحيدة التي يمكن لها بشكل قاطع ردّ وإبطال المعرفة المعارضة لها هي فقط تلك التي تملك اعتبارًا يقينيًا لا غير.

هذه القاعدة كلّية تجري في جميع مـوارد تعارض المعارف. وبالتالي، باللحاظ المعرفي ومن بين المعارف المتعارضة لا اعتبار إلاّ لليقينيّة منها. أمّا إذا لم تكن أي من المعارف المتعارضة يقينيّة، فإنّ الأرجحية تكون للمعرفة ذات القيمة الأكبر. بعبارة أخرى: المرجّح الوحيد للمعارف المتعارضة على بعضها بعضًا هو القيمة المعرفيّة لكل منها لا غير. وأما سائر الأمور، كالميل نحو قبول معرفة معيّنة أو ردّها، أو الميل نحو الأشخاص الذين يقبلونها أو يردونها، كلّ هذا لا تأثير فعليًّا له في الترجيح بين المعارف المتعارضة. من باب المثال، إذا تعارض خبران أحدهما موثّق دون الآخر، فالخبر الموثّق في هذه الحالة له الأرجحيّة على غير الموثّق، وإن كان يُعجبنا مفاد الخبر غير الموثّق أكثر أو كنا نحب بعض ناقليه.

تلخيص المطالب المرتبطة بمباحث طرق المعرفة وقيمتها

في هذين الدرسين أشرنا إلى طريق الشهود، والحسّ، والتعقّل، والنقل، والاعتماد على معرفة آخرين، والتجربة والتذكّر، وبحثنا القيمة المعرفيّة لكلٍ منها. وبالنظر إلى ما قلناه يمكن لنا الخلوص إلى النتائج التالية:

- طريق الشهود (طريق العلم الحضوري) غير قابل للخطأ وله قيمة معرفية كاملة.

- يكون للطرق المعرفية الأخرى قيمة كاملة في حال إنتاجها معرفة بديهية أو في حال أمكننا إرجاعها عن طريق استدلال يقيني إلى المعارف البديهية.
- المعارف الحاصلة عن طريق التعقّل المحض والتي لا يستفاد فيها من الطرق الأخرى للمعرفة الحصولية وبشكل خاص الحس، هي معارف يقينيّة.
- الطرق المعرفية الأخرى بنفسها لا تفيد اليقين، إلاّ أن يتم إثبات القيمة المعرفية الحاصلة عن طريقها عبر استدلال عقلي يقيني.
- ليست المعارف غير اليقينيّة بلا قيمة دائمًا، ففي حال رجّحت على معارف متعارضة معها فإنها تصبح معتبرة بما يتناسب وقوة ذلك الترجيح.

خلاصة الدرس

١. طريق النقل هو نوع استدلال يستفاد فيه لمعرفة مفاد الخبر من الثقة بناقل أو ناقلي الخبر، والثقة أيضًا بدلالة الخبر على مضمونه ومحتواه، وأحيانًا من الشواهد الجانبيّة كذلك.

٢. يمكن تقسيم الخبر من جهة السند والدلالة والشواهد (القرائن).

٣. وكذا ينقسم الخبر من جهة عدد ناقليه إلى متواتر وواحد، ومن جهة اعتبار كل واحد من ناقلي الخبر إلى موثّق وغير موثّق.

٤. الخبر المتواتر هو الخبر الذي ينقله عدد هائل من الأفراد بنحوٍ يصبح من المحال عادة إمكان اجتماعهم على الكذب فيه أو أن يخطئوا جميعًا في نقله. أمّا ناقلو خبر الواحد فليسوا بهذا المقدار.

٥. الخبر الموثّق هو الخبر الذي نثق بصدق جميع ناقليه. أمّا الخبر غير الموثّق فهو الذي ليس لدينا هكذا وثوق واعتماد بناقليه.

٦. ينقسم الخبر بلحاظ نوع الدلالة على المحتوى إلى نص وغير نص.

٧. الخبر النص واضح في دلالته على معناه، أمّا الخبر غير النص فهو ليس كذلك.

٨. تنقسم الأخبار من جهة احتفافها بالشواهد الجانبيّة والتي تؤيّد صحّة المحتوى إلى خبر محفوف بالقرائن وخبر غير محفوف بالقرائن.

٩. تتفاوت قيمة النقل بتفاوت مقدار اعتبار ناقل الخبر أو ناقليه، وقوة دلالة الخبر والشواهد الجانبيّة.

١٠. قيمة الخبر المتواتر أكبر من قيمة خبر الواحد؛ لأن عدد ناقلي الخبر في الخبر المتواتر ينفي احتمال اجتماعهم على الكذب أو وقوعهم في الخطأ، وعليه، نطمئن للمعرفة الناتجة عن ذلك الخبر.

١١. قيمة خبر الثقة الناشئة عن الوثوق بناقل الخبر أو ناقليه أكبر وأشّد من قيمة خبر غير الثقة.

١٢. دلالة الخبر النص على المحتوى دلالة يقينيّة، بخلاف غير النص فدلالته غير يقينيّة. وبناءً عليه، قيمة الخبر النص بلحاظ الدلالة أكبر وأقوى من الخبر غير النصّ.

١٣. في الخبر المحفوف بالقرائن، ترتفع نسبة احتمال صدق المحتوى بفعل الشواهد الجانبيّة. وبالتالي، هذا النوع من الخبر لديه قيمة أكبر من قيمة الخبر غير المحفوف بالقرائن.

١٤. نوع آخر من طرق المعرفة هو الاعتماد على معرفة آخرين، نعتمد في هذا النوع على الثقة بشخص أو أشخاص نعلم بتخصصهم وأهليتهم في ميدان معين لأخذ المعارف عنهم.

١٥. قيمة المعرفة الحاصلة عن طريق الاعتماد على معرفة آخرين مرتبط بمدى إمكان اعتمادنا على صحّة معارف أولئك الأفراد، وهذا بدوره يرتبط بقيمة الطريق المعرفي الذي نتجت عنه المعرفة الموجودة عندهم من جهة، ومن جهة أخرى بمقدار تخصص وأهليّة أولئك الأفراد.

١٦. التجربة هي نوع استدلال عقلي يستفاد فيه أيضًا من مقدمات حسّية.

١٧.قيمة التجربة مرتبطة بقيمة المعارف الحسّية عند مُجري التجارب وقيمة الاستدلالات العقليّة التي توصلنا إلى نتيجة التجربة.
١٨.لا ترتقي أبدًا قيمة المعارف التجريبيّة إلى مستوى قيمة المعارف الشهودية والعقلية المحضة، إلا أنّها تملك اعتبارًا بشكل نسبي.
١٩.المعرفة الحاصلة عن طريق التذكّر هي في الواقع انتقال معرفة نمتلكها مسبقًا إلى الزمن الحاضر.
٢٠.قيمة المعرفة المتذكَّرة مرتبطة بقيمة المعرفة الأوّلية، وبمقدار تأييد عمل القوى والأدوات المرتبطة - على أساس الشواهد المؤيّدة لصحة عمل هذه القوى بشكل عام - والمعرفة المتذكَّرة بشكل خاص -.
٢١.إضافة لطريق الشهود الذي يمتلك اعتبارًا كاملًا فإنّ الطرق الأخرى في حال إنتاجها لمعارف بديهيّة أو إمكان إرجاعها من خلال استدلال يقيني إلى معارف بديهية، فسيكون لها حينئذ اعتبار كامل.
٢٢.المعارف الحاصلة عن طريق التعقّل المحض والتي لا يستفاد فيها من الطرق الأخرى للمعرفة الحصوليّة وبشكل خاص طريق الحس، هي معارف يقينيّة.
٢٣.الطرق المعرفية الأخرى بنفسها لا تفيد اليقين، إلاّ أن يتم إثبات القيمة المعرفية الحاصلة عن طريقها عبر استدلال عقلي يقيني.
٢٤.من بين المعارف المتعارضة، تُعدّ المعرفة اليقينية المعرفةَ المعتبرةَ، أما غيرها فليس معتبرًا.
٢٥.إذا لم تكن أيّ من المعارف المتعارضة يقينيّة، فإنّ التي تملك قيمة أكبر، سيكون لها الأرجحية على المعارف الأخرى.

الأسئلة

- وضّح طريق النقل.
- اذكر أقسام الخبر من جهة السند ووضح كلاً منها.
- بيّن من أيّ الجهات ينقسم الخبر إلى نص وغير نص، وما المقصود من هذين القسمين.
- بيّن المراد من الشواهد الجانبيّة مع ذكر مثال، واذكر أقسام الخبر من هذه الجهة.
- ابحث القيمة المعرفية للمعارف النقلية من جهة السند، والدلالة والشواهد الجانبيّة.
- لماذا قيمة الخبر المتواتر أكثر من قيمة خبر الواحد؟
- لماذا قيمة خبر الثقة أكبر من قيمة خبر غير الثقة؟
- قارن بين قيمة الخبر النص وغير النص، وأيضًا بين قيمة الخبر المحفوف بالقرائن وغير المحفوف بالقرائن.
- ما المقصود من أنّ الاعتماد على معرفة آخرين هو أحد طرق المعرفة؟
- كيف يمكن تقييم المعرفة الحاصلة عن طريق الاعتماد على معرفة آخرين؟
- ما هي التجربة؟
- بيّن الأمور التي ترتبط قيمة التجربة بها.
- ما المقصود بالتذكّر؟
- ما مدى اعتبار المعارف الحاصلة عن طريق التذكّر؟

- ما هي الطرق التي تولّد معارف معتبرة بشكل كامل؟
- هل المعارف غير اليقينيّة دائما فاقدة للاعتبار؟ وضّح ذلك.
- وضّـح من خـلال المثال كيفية عـلاج التعارض بين المعارف المتعارضة.
- ما هي الخصوصيات الموجودة في البحث التجربي للظواهر الإنسانية والتي تصعّب من عملية كشف القوانين اليقينية الحاكمة على هذه الظواهر؟
- بالتدقيق في أقسام طرق المعرفة نرى أن بعضها متعلّق ببعض. وتنقسم طرق المعرفة من هذه الجهة إلى قسمين أحدهما أصلي والآخر فرعي، اذكرهما.
- هل من الممكن أن تتغيّر درجة ترجيح معرفة معيّنة؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

- محمد حسين زاده، **منابع معرفت**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، ١٣٨٦.
- ____________، **معرفت شناسی در قلمرو گزاره های پسین**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، ١٣٩٤.
- رضا حبيبي و محمد شجاعي شكوري، **فلسفه علوم تجربی**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، ١٣٩١.

الدرس الثامن:

النسبية والاتجاه الشكّي

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. أن يعلم الفرق بين الاتجاه الشكّي المطلق والاتجاه الشكي النسبي.
٢. أن يفرّق بين النسبيّة الوجوديّة والنسبيّة المعرفيّة.
٣. أن يوضّح كيفيّة إرجاع النسبيّة إلى الاتجاه الشكّي.
٤. أن يبيّن مدّعى النسبية والاتجاه الشكي.
٥. أن يشير إلى التناقض الذاتي في ادعاءاتهما.
٦. أن يعلم أهمّ استدلالات الاتجاه الشكّي والنسبية.
٧. أن يستطيع نقد استدلالاتهم بعد تحليلها بدقّة.
٨. أن يمتلك الدّافع الكافي لمواجهة مثل هكذا اتجاهات فكريّة.

يُقال إنّ أتباع بيرون (Pyrhon) الشكّاك المعروف الذي عاش في حقبة ما قبل السيد المسيح - ثلاثمئة سنة قبل ولادته - كانوا يراقبونه دومًا كي لا يقع في حفرة تقع في طريقه؛ لأنّه كان يشكّ أيضًا في وجودها أمامه! إذا صحّ هذا النقل فيمكن القول إنّ أتباع بيرون كانوا على يقين بوجود حفرة في طريق أستاذهم أكثر من يقينهم بصحّة قوله، فالأستاذ وتلاميذه امتلكوا يقينًا في المقام: الأستاذ بفكرة الشكوكيّة، وتلاميذه بوجود الحفرة. وبناءً عليه، لم يكن في الواقع أيٌّ منهم شكّاكًا.

المقدّمة

عامّة الناس ومن خلال اعتقادهم بوجود معارف يقينيّة غير قابلة للتغيّر يسعون بجدٍّ للإجابة عن الأسئلة الجديدة ولتوسعة أطر معرفتهم وكذا يبنون حياتهم الفردية، العائليّة والاجتماعية بالاستناد إلى تلك المعارف. مع هذا يوجد بعض الأفراد وبسبب الشّبهات يشكّون في وجود أيّ معرفة يقينيّة أو أنّهم يرون جميع المعارف نسبيّة قابلة للتغيّر. ما ذكرناه في الدروس الماضية كافٍ للتأسيس للمعارف اليقينيّة والمطلقة. أمّا بحثنا في هذا الدرس لمدّعى الاتجاه الشكّي والاتجاه النسبي وأدلّتهما، فهو لإظهار حجم الخطر الناجم عن عدم الاهتمام الكافي بمباحث نظريّة المعرفة من جهة، ومن جهة أخرى للإشارة إلى ضعف هذه الشبهات ولتقوية الثقة والاطمئنان القلبي والروحي عندنا بالمعارف اليقينية، وبالتالي يكون هذا البحث مؤثرًا في تحكيم أسس المعرفة بشكل صحيح. نقاش استدلالاتهم وإظهار ضعفها والإشارة إلى المغالطات التي تحويها يعطينا القدرة على الوقوف بشكل محكم أمام الشبهات

المشابهة لتلك الشبهات والتي تُطرح ضمن أشكال جديدة، ويتيح لنا الإجابة بكل قوة على شبهاتهم وردّها. ومن هذا المنطلق سنتعرف في هذا الـدرس على وجهات نظر الشكّاكين والنسبويّين وسنناقش ادعاءاتهم وأدلّتهم. ولا يخفى أن التوضيح الدقيق لمدّعى الشكّاكين والنسبويّين قبل الدخول في البحث ضروري لنقاش ونقد آرائهم بشكل متّزن وصحيح.

الاتجاه الشكّي

يُقصد بالشكّ أحيانًا الحالة الداخليّة التي يملكها الشخص تجاه حقيقة معيّنة والتي تمنعه من ترجيح صدق أو كذب القضية الحاكية عن تلك الحقيقة. ويقصد بالشك أحيانًا أخرى عدم امتلاك يقينٍ بصدق أو كذب مثل تلك القضيّة. مثلًا عندما نقول إنّ الشخص الفلاني يشكّ في نجاح عمل معيّن، هذا يمكن أن يعني تكافؤ الاحتمالين عنده فيما يرتبط بقوله: سأنجح في ذلك العمل أم لا، ومن الممكن أيضًا أن تعني عدم امتلاكه يقينًا اتجاه أحد الاحتمالين (النجاح - عدم النجاح)، وهنالك ثلاث صور للمعنى الثاني وهي: إمّا أن يكون احتمال عدم النجاح عنده أضعف وإمّا بالعكس أن يكون احتمال النجاح عنده أضعف وإمّا أن يتساوى الاحتمالان. وبالتالي، الشكّ يعني أحيانًا احتمال خمسين في المئة، وأحيانًا أخرى عدم اليقين. المقصود من الشكّ في مبحثنا هذا هو المعنى الثاني أي عدم اليقين، وليس المراد هو احتمال الخمسين في المئة فقط.

من الممكن أن ينكر الشكّاكون المعرفة اليقينيّة بشكل مطلق أو في مجال خاص من العلوم والمعارف وأن يدّعوا استحالة الوصول إلى أي معرفة يقينيّة في جميع ساحات المعرفة البشريّة أو في مجال خاصّ منها. يُطلق على إنكار المعرفة اليقينيّة في مجال خاصّ عبارة «اتجاه الشكّ النسبي» (أو الشكية النسبية)، مثل الاتجاه الشكّي الأخلاقي الذي يعني عدم يقينيّة المعارف الأخلاقيّة، وكذا الاتجاه الشكّي الديني الذي يعني أيضًا عدم يقينيّة المعارف الدينيّة. في المقابل يُطلق على إنكار المعرفة اليقينيّة في جميع العلوم والمعارف عبارة «اتجاه الشكّ المطلق» (أو الشكية المطلقة). الاتجاه الشكّي الذي نبحثه هنا هو اتجاه الشكّ المطلق الذي يُنكِر جميع المعارف اليقينيّة.

الاتجاه النسبي (النسبيّة)

من المعروف أنّ بعض المعارف مرتبطةٌ ببعض القيود والشروط ويتوقّف صدقها على تحقق شروطها ومراعاة قيودها. فمثلًا «الماء يغلي على حرارة مئة درجة مئوية» تكون صحيحة حال كون ضغط الهواء واحد اتمسفير. وبعض المعارف الأخرى كذلك تصدق في ظل شرائط زمانيّة خاصّة وليس دائماً، فعلى الرغم من كون عبارة «عدد سكان العالم يفوق السبعة مليار نسمة» صادقة حاليًّا لكنّها كانت غير صادقة منذ عشرين عامًا. وهنالك بعض المعارف أيضًا تصدق في ظل شرائط مكانيّة خاصّة وليس في كلّ الأماكن، فمثلًا انكساف الشمس في

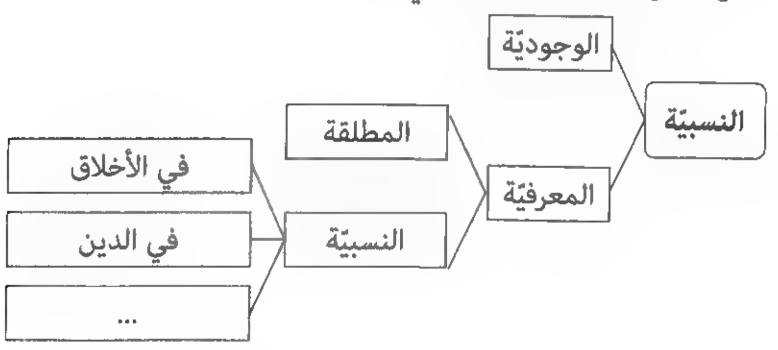
زمان معيّن يمكن أن يصدق في مكان دون آخر. ارتباط هذه المعارف بالشرائط المذكورة يسمّى الارتباط بالشرائط العينيّة.

في المقابل، ترتبط بعض المعارف بأسلوب وطريقة تلقّي صاحب المعرفة لها - كالاحتياجات والأذواق -، أو بأطره الذهنية والفكريّة، أو بالاتفاقات والمعاهدات التي تُقام بين الأفراد. فكلّ واحد منّا مثلًا يرى بعض الأطعمة لذيذًا وبعضها الآخر غير لذيذ وهذا سببه الذوق الشّخصي. وتتفاوت أذواق الأفراد فيما بينها، فمن الممكن أن يرى شخص ما طعامًا معيّنًا لذيذًا ويراه غيرُه غيرَ لذيذٍ. كذلك الأمور المتّفق عليها مثل القوانين الوضعية فهي نسبيّة؛ يعني أنّ هذه القوانين مرتبطة بتوافق الأفراد الذين اجتمعوا لوضع تلك القوانين، ومن جملة هذه القوانين قوانين السير، ولهذا نرى أنّ هذه القوانين يمكن أن تختلف من دولة إلى أخرى. ففي بلادنا مثلًا يجب على وسائل النقل بمختلف أنواعها السير على الجهة اليمنى من الطريق بخلاف بريطانيا فالقانون فيها بالعكس - على الجهة اليسرى -. ارتباط هذه المعارف بهذه الأمور - مثل طريقة تلقّي صاحب المعرفة والاتفاقات والعقود الحاصلة بين الأفراد - يسمّى الارتباط بالشرائط الذهنيّة[١].

---

(١) بشكل عام، يطلق مصطلح الأمور الذاتية (subjective) على الشرائط الذهنيّة، أي مجموعة الخصائص المتعلّقة بصاحب المعرفة، مثل طريقة تلقّيه واحتياجاته وميوله، وفي حال تدخّل هذه الامور في معرفة شيء معيّن فإنّ هذه المعرفة لن تكشف عن خصوصيات ذلك الشيء - المستقلة عن صاحب الفهم - كما هي عليه في الواقع. في المقابل، الشرائط العينيّة أو الامور الموضوعية (objective) هي مستقلة عن صاحب الفهم.

وللتمييز بين هذين النوعين من الارتباط (أي الارتباط بالشرائط العينيّة والذهنيّة) سُمّي الأوّل «النسبيّة الوجودية» والثاني «النسبيّة المعرفيّة»؛ هذا لأنّه يُطلق عادةً في نظريّة المعرفة عبارة «المعرفة النسبيّة» على المعرفة المرتبطة بالشّرائط الذهنيّة، في مقابل المعرفة المطلقة التي لا ترتبط بشرائط ذهنيّة سواء كانت مرتبطة بشرائط عينيّة أو لا. وبناءً على هذا المصطلح تطلق النسبيّة في نظريّة المعرفة عادةً على النظريّة القائلة بارتباط جميع المعارف مطلقًا أو في مجال خاص بالشرائط الذهنيّة. فيكون الاتجاه النسبي كما الاتجاه الشكّي ينقسم من حيث مجاله إلى قسمين المطلق والنسبي. فمثلًا الأشخاص النسبويّون في مجال الأخلاق ينكرون المعرفة الأخلاقية المطلقة، والأشخاص النسبويون في المجال الديني ينكرون المعرفة الدينيّة المطلقة. والمقصود من النسبيّة هنا هي النسبيّة المطلقة التي تنكر المعرفة المطلقة بشكل كلّي.



بناءً على الاتجاه النسبي لا يمكن الحديث عن «معرفة الواقع» وإنّما يمكن الحديث عن «معرفة صاحب المعرفة للواقع». بعبارة

أخرى، يعتقد النسبويّون بأنّ جميع المعارف معتبرة فقط بلحاظ الشرائط الذهنيّة[1] لا غير. بالتالي، هذا يعني أنّه لا يوجد أيّ معرفة معتبرة بدون لحاظ شرائطها الذهنيّة.

بالتدقيق في مدّعى النسبويّين يمكن القول إنّ النسبية تنتهي إلى الاتجاه الشكّي[2]؛ لأنّ النسبويّين لا يستطيعون منطقيًّا وبدون النظر إلى الشرائط الذهنيّة لأصحاب المعرفة أن يبدوا رأيهم حول كيفية الواقع نفسه. ولذا يجب أن يمتلكوا شكًّا حول مطابقة أيّ معرفة للواقع؛ وهذا هو مدّعى أصحاب الاتجاه الشكّي.

دراسة مدّعى الشكّاكين والنسبويّين

إذا قال لكم شخص ما «أنا لا أستطيع التكلّم باللغة العربيّة؛ لأنّني ولدت في بريطانيا، ومنذ ولادتي حتى الآن لم ألتقِ بشخص يتكلم اللغة العربيّة» ماذا تقولون له؟ قبل بحث أدلّته على أنّه لا يستطيع أن يتكلم اللغة العربية من قبيل تحقّقنا من أنّه ولد في بريطانيا أم لا أو أنّه صادق في أنّه لم يلتقِ حتى الآن بشخص يتكلم اللغة العربية، إنّ

---

(١) يمكن القول بأن المراد من الاعتبار في هذا الاستعمال هو إمكان القبول. فالاعتبار في الأمور الذوقية والجعلية عبارة عن إمكان قبولها من أصحاب تلك الأذواق والجاعلين. وأما في المعارف النظرية، فالمراد من الاعتبار وإمكان القبول هو إمكان الاعتماد عليها من حيث الصدق والحكاية عن الواقع؛ وأما في المعارف العملية، فيُراد من الاعتبار إمكان الاعتماد عيبها في مقام العمل.

(٢) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم**، الجزء ١، الصفحتان ١٥٤ - ١٥٥، تعليقة الشهيد مرتضى مطهري.

تحليلنا لقوله هذا يوصلنا إلى النتيجة التالية ألا وهي أنّ كلامه غير مقبول؛ لأنّه استخدم اللغة العربيّة في هذه العبارات، وهذا ما يناقض مفاد كلامه.

في المقام وقبل الخوض في نقاش أدلّة الشكّاكين والنسبويّين سنبحث مدّعاهم نفسه وسنثبت أنّه - بغض النظر عن أدلّتهم - يناقض نفسه بنفسه وسننتهي إلى القول بعدم مقبوليّته.

مدّعى أصحاب اتجاه الشكّ هو التالي: «لا وجود لأي معرفة يقينيّة». قولهم هذا هو نفسه ادعاء بوجود معرفة يقينيّة؛ يعني أنّ الشكّاكين يدّعون أنّهم على يقين بمفاد مدّعاهم ويعتقدون صحّته؛ فإذا ما أرادوا أن يشكّكوا فيه فلا مهرب لديهم من أن يرفعوا اليد عن مدّعاهم نفسه. بعبارة أخرى، لا يمكن لشخص يشكّ في وجود معرفة يقينيّة أن يدّعي عدم وجودها مطلقًا. ولازم هذا الكلام أنّه في حال ادّعى عدم وجود معرفة يقينيّة فإنه يعني عدم وجود حتى أدنى مراتب الشكّ عنده في هذا الموضوع. في الواقع، إنّ كلّ ادّعاء يستلزم اليقين بالمدّعى، فالشكّاكون في المقام ومن خلال ادعائهم الشكّ في جميع الأمور أظهروا يقينهم بهذا المدّعى. وعلى هذا الأساس، يكونون قد قبِلوا بوجود معرفة يقينية على الأقل، وهذا بنفسه ينقض مدّعاهم.

كذلك الأمر في ادعاء أصحاب الاتجاه النسبي بأنّه «لا يوجد أيّ معرفة مطلقة» فإنّ كلامهم هذا هو عين الإطلاق؛ لأنّهم يدّعون عدم وجود أيّ معرفة مطلقة وأنّ نسبية المعرفة هي الصحيحة مطلقًا، لا أنهم يدّعون اعتبار هذه النظرية لأتباع النسبية فقط، وأما من يرفض

النسبية فإن نظريته معتبرةٌ أيضا بالنسبة له. في الواقع كلّ ادّعاء يستلزم إطلاق المدّعى، والنسبويّون بادّعائهم نسبيّة جميع المعارف يظهرون إطلاق معرفتهم هذه، وبالتالي، قبلوا وجود معرفة مطلقة، وهذا ينقض مدّعاهم بعدم وجود معرفة مطلقة.

المشكلة في استدلال أصحاب الاتجاهين الشكّي والنسبي

من الواضح أنّه لا يمكن إثبات شيء عن طريق الادعاء فقط. وبناءً على هذا، ذكر أصحاب هذين الاتجاهين العديد من الأدلّة لإثبات صحّة مدّعاهم[1]. سنبحث في هذا الدرس وفي الدرس القادم أدلّتهم بشكل مفصّل. أمّا قبل الشروع في ذلك فنشير إلى أنّ هذه الأدلّة بعض النظر عن محتواها تملك مشكلة مشتركة ألا وهي أنّ قبول أيّ

---

(١) يمكن تفسير أدلة بنحوين: النحو الأول: هذه الأدلة هي الطريق الذي أودى بهم إلى الشكية والنسبية، فعدّوها براهين على مدّعاهم. والنحو الثاني: هذه الأدلة هي فقط لأجل إلزام الخصم بقبول مدعاهم، فهي أدلة جدلية مبنية على مقدمات يقبلها الطرف المقابل، وليست معارف يقبلها النسبيون والشكاكون. وبناء على التفسير الأول، ترد عليهم الإشكالات النقضية التي ذكرناها في المتن، أما بناء على التفسير الثاني، فإننا نسألهم: كيف وصلتم إلى مدعاكم؟ فهل هو بديهي أم أنه معتمد على دليل في مرحلة سابقة؟ فإن ادعوا بأنه بديهي، فإنهم - بغضّ النظر عن عدم قبولنا لهذه البداهة - يكونوا قد نقضوا مدّعاهم بذلك. وبالتالي، هم مضطرون للقول بأن الأدلة التي ذكروها وما شابهها هي البرهان على مدعاهم. حينئذ، يرد عليهم ما أوردناه في المتن. كما أن الاستفادة من الاستدلال الجدلي هو أيضا مبتنى على قبول بعض المعارف اليقينية والمطلقة، من قبيل: العلم بوجود أنفسهم، والعلم بوجود المخاطَب، العلم بوجود معرفة عندهم، والعلم بوجود معرفة عند الطرف المقابل، والعلم باختلاف وجهة نظرهم مع وجهة نظر الطرف الآخر، العلم بامتناع صحة رأيهم ورأي الطرف الآخر في آن واحد (استحالة اجتماع النقيضين)، العلم بيقين الطرف المقابل بمقدمات الاستدلال وطريقته، العلم بإمكان إلزام الطرف المقابل بقبول المدعى عن طريق الاستدلال الجدلي.

واحدة منها مستلزم لقبول المعارف اليقينيّة والمطلقة، وسنشير إلى بعضها في المقام:

١. المعرفة بوجود المخاطب.
٢. معرفة جميع مقدّمات الاستدلال المذكور.
٣. معرفة إمكانيّة معرفة المخاطب للمدّعى.
٤. معرفة صحّة الاستدلال المذكور.
٥. معرفة تأثير الاستدلال المذكور في تحصيل المعرفة.
٦. معرفة استحالة عدم صحّة المدّعى في الوقت نفسه الذي يكون فيه صحيحًا.

بناءً عليه، لا يمكن للشخص المنكر لوجود أي معرفة يقينيّة ومطلقة أن يتمسّك بأي دليل كان[1]؛ لأنّه يريد أن يستعين بأمور لا يقبل بها، حتى يثبت لأشخاص لا يعتقد بوجودهم، أمرًا، هو نفسه لا يستطيع أن يقبل به ويجب أن يقبل! في الواقع، إنّ الشكّاكين والنسبويّين متّهمون في محكمة نظرية المعرفة وكلّما تكلّموا بشيءٍ كان بنفسه دليلًا إضافيًا لإدانتهم، وأقوالهم هذه تكفي للحكم عليهم.

---

(١) طبعًا، إن إثبات إمكان المعرفة اليقينية أو إثبات وجودها، مبني أيضًا على قبول معارف يقينية مشابهة. وعلى هذا الأساس، لا يمكن الاستدلال أيضًا على إمكان المعارف اليقينية أو على وجودها. لكن الذي يجعلنا نقبل وجود المعارف اليقينية، ونقبل بالتبع إمكانها، هو معرفتنا البديهية بها. في الحقيقة، إن قضية «لديّ معرفة يقينية» هي من الوجدانيات الحاصلة مباشرة من العلم الحضوري، وليست حاصلة عن طريق الاستدلال.

أدلّة أصحاب الاتجاهين الشكّي والنسبي ومناقشتها

ذكر بعض أصحاب الاتجاهين الشكّي والنسبي أدلّةً لتوجيه مدّعاهم. سنبيّن هنا أهمّ أدلّة الشكّاكين والنسبويّين ثمّ سنناقشها. من بين هذه الأدلّة دليل يبتني على الهرمنيوطيقا الفلسفية يحتاج لتوضيح مقدمات سنتطرّق إليه بشكل مفصّل في الدرس القادم. ولا نرى حاجة إلى تفكيك أدلّتهم عن بعضها بعضًا، لأننا ذكرنا أنّ النسبيّة تنتهي إلى الاتجاه الشكّي.

١.خطأ بعض المعارف

افترضوا أنّكم في غرفة بابها مغلق، ولا تملكون أيّ وسيلة ارتباط بالعالم الخارجي إلاّ بعض الأشخاص المعيّنين الذين ينقلون لكم أخبار وأوضاع ما هو خارج الغرفة. إذا عَلمتم ولو لمرة واحدة كَذبَ هؤلاء الأفراد أو خطأهم في النقل فلن تستطيعوا أن تتيقّنوا صحّة أي خبر ينقلونه إليكم.

أحد الأدلّة التي أورثت الشكّ عند البعض في جميع المعارف منذ القدم هي كشف الخطأ في طرق المعرفة، وهذا الدليل يمكن تقريره على النحو التالي:

كشف الخطأ في الحواس يوجب سلب اعتمادنا على المعارف الحاصلة عن طريق الحسّ. كذلك الأشخاص الذين هم في صدد إثبات مدّعاهم عن طريق التعقّل فإنّ وجهات نظرهم تختلف فيما بينها أحيانًا، وحيث إنّه لا يمكن أن تكون جميع المدّعيات صحيحة في

آن معًا، يصبح من الواضح أنّه على الأقل بعض المعارف الحاصلة عن طريق التعقّل غير صحيحة. وبالتالي، المعارف العقليّة أيضًا لا تورث اليقين وغير قابلة للاعتماد. بناءً عليه، لا يمكن الاعتماد على أيّ طريق من طرق المعرفة، ولأنّه لا يوجد طريق يقيني للوصول إلى المعرفة فلا وجود لمعرفة يقينيّة. يمكن تلخيص هذا الاستدلال بالشكل التالي:

١. طرق المعرفة هي الحس والتعقّل فقط.
٢. يخطئ الحسّ والتعقّل في عملية توليد المعرفة.
٣. الخطأ العملي لطرق المعرفة يوجب سلب الاعتماد عليها.

∴ وبالتالي، لا يمكن الاعتماد على أيّ طريق من طرق المعرفة، ولا يوجد أيّ معرفة يقينيّة.

الجواب

بالالتفات إلى ما قلناه في الدرسين الماضيين حول طرق المعرفة وقيمة كلّ منها يصبح من الواضح أنّ المقدمة الأولى لهذا الاستدلال غير صحيحة؛ لأنّه يوجد العديد من طرق المعرفة غير الحسّ والتعقّل وأهمّها الشهود. المعارف الشهوديّة لا تقبل الخطأ، ويمكن اعتمادها معيارًا لتشخيص المعارف الصحيحة من الخاطئة في الطرق المعرفيّة الأخرى. فالبديهيات العقليّة تحكي عن المعارف الشهوديّة وفي حال استندت أيّ من المعارف الأخرى إلى البديهيّات فسيكون لها اعتبار معرفي كامل. وبالتالي، يمكن تشخيص المعارف الصحيحة وأيضًا يمكن حصول المعارف اليقينيّة.

٢. الارتباط العامّ للأمور

استدلال آخر للاتجاهين الشّكي والنسبي يبتني على الادعاء بنوع من الارتباط العام بين الأمور في العالم، بحيث تكون المعرفة بها كلها مرتبطة بالمعرفة ببعضها بعضًا، وهنا نقع في محذور إمّا الكل وإمّا لا شيء. يمكن توضيح هذا الاستدلال بالشكل التالي:

من الممكن أن نتصوّر أنّ معرفتنا للشمس لا علاقة لها بالموجودات الأخرى. أمّا بالتحقيق والبحث فيتضح عندنا أنّ الشمس جزء من النظام المرتبط ببعضه بعضًا ولها ارتباط بالأرض والكواكب والنجوم بنحو من الأنحاء. يوجِدُ قانون الجاذبيّة العام بين جميع الأجسام، حتى الأجسام البعيدة جدًا عن بعضها بعضًا والتي يتصور عدم وجود ارتباط محدد فيما بينها. فيكون هناك نسبة زمانيّة ومكانيّة بين جميع الأشياء، ومضافًا إلى ذلك يوجد أيضًا بين جميع الموجودات - بشكل مباشر أو غير مباشر - علاقة العلّية، مما يؤدي إلى تموضع جميع الموجودات في نظام العلّية، وتكون لها علاقات فيما بينها. وبالتالي، تكون كل الأمور في العالم مرتبطة ببعضها بعضًا؛ بحيث لا بد في معرفة كلّ أمر من معرفة علاقته مع باقي الأمور. وبالتالي، إمّا أن نعرف كلّ الأمور وإمّا ألا نعرف شيئًا ولا طريق ثالثًا في المقام؛ يعني أنّه لا يمكن أن نعرف بعض الأمور دون بعضها الآخر. أما ردّ الاحتمال الأوّل، أي احتمال معرفتنا بكل شيء، فهو من الواضحات وهو غير مقبول عند الجميع، حينئذ نصبح مضطرين لقبول الاحتمال الثاني، وبالتالي، لا وجود لأي معرفة يقينيّة ومطلقة. ويمكن تلخيص هذا الاستدلال بالشكل التالي:

١. الأشياء في العالم مرتبطة ببعضها بعضًا بحيث لكي نعرف أيًّا منها علينا أن نعرفها جميعًا، بناءً عليه، يجب إما معرفة جميع الأشياء وإمّا لا يمكن معرفة شيء.
٢. لا نملك معرفة بجميع الأشياء.

∴ وبالتالي، لا يمكن معرفة أيّ شيء.

الجواب

المقدّمة الأولى لهذا الاستدلال غير مقبولة؛ لأنّه أوّلًا ليست الموجودات وحدها ما يمكن معرفته وإنّما يمكن أن تتعلّق المعرفة أيضًا بالأمور العدميّة وحتّى أنّها تتعلّق بغير الممكن، وعلاقة الجاذبيّة العامّة والعلية الحقيقية، وأشباهها غير موجودة بين المعدومات من جهة، وبين المعدومات والموجودات من جهة أخرى. ثانيًا ليس معلومًا ما هو الدليل على قضيّة أنّه إذا وُجِد ارتباط بين الأمور في العالم وجَبَ وجود ارتباط أيضًا بين معرفة أيّ أمر من هذه الأمور ومعرفة باقي الأمور. هذا الادعاء غير بديهي ولم يُقَم أيّ دليل عليه حتّى أنّه بالكثير من الأمثلة يمكن إثبات عدم صوابيّته. من باب المثال، على الرغم من أنّ الشّمس لها نوع ارتباط بالأرض إلّا أنّ معرفة (الشمس تضيء) ليس لها أيّ ارتباط بمعرفة (الشمس أكبر من الأرض). مضافًا إلى ذلك، كيف أمكن لأصحاب هذا الاستدلال وهم يعتقدون بعدم إمكانيّة معرفة أي شيء أن يكتشفوا الارتباط التام بين جميع أشياء العالم وملازمتها لمسألة ارتباط جميع المعارف ببعضها بعضًا؟!

مع ذلك أوجد البعض دليلًا مستقلًا - بعيدًا عن مسألة ارتباط نفس الموجودات ببعضها بعضًا - لإثبات ارتباط جميع المعارف ببعضها بعضًا، واستثمروه للقول بنسبية جميع المعارف، وهذا ما سنبحثه ضمن الاستدلال الرابع.

٣. إمكان تصرّف الذهن في المعرفة

استدل بعض أصحاب الاتجاهين الشكّي والنسبي لإثبات نسبيّة جميع المعارف وعدم الوصول إلى معرفة يقينية بالواقع بأنّه من الممكن أن يتصرّف ذهننا بالواقع حين إدراكه له، وفي النتيجة، يظهر لنا الذهن الواقع على خلاف حقيقته. يمكن بيان هذا الاستدلال بالشكل التالي:

إذا لبستم نظّارة عدساتها ملوّنة فإنكم سترون كلّ شيء بلون آخر. وإذا بدّلتم العدسات بعدسات ذات لون آخر فإنكم أيضا سترون جميع الأشياء بلون مختلف. أعيننا أيضًا يمكن أن تشبه بواقعها تلك العدسات. في الواقع، يمكن أن تكون أعيننا مصممة بنحو يوجب أن نرى الأشياء كما نراها من خلال العدسات. بالالتفات إلى هذه الحقيقة يصبح من المحتمل أن تكون أعيننا مانعة من رؤية الأشياء بلونها الحقيقي أو أن لا يكون في الأصل هنالك لون ولكن أعيننا ترينا الأشياء ملوّنة. في هذه الحالة كيف لنا أن نعرف إن كانت الأشياء في الواقع ملوّنة أو لا؟ وفي حال كانت ملوّنة ما هو اللّون الحقيقي للأشياء؟ هذا الأمر نفسه يجري في باقي وسائلنا الإدراكية، ونحتمل أن هذه الوسائل تجعلنا ندرك الأمور على خلاف واقعها. حتّى أنّ باقي الحيوانات أو

باقي الموجودات المدرِكة وبفعل أدواتها الإدراكية المختلفة يُحتمل أنّها تدرك الأشياء بشكل مغاير لما ندركه نحن. مثلًا من الممكن أن ترى الكلابُ الألوانَ بنحو مغاير لما نراه نحن. وبالتالي، مع احتمالية تصرّف أدوات الإدراك بالمعرفة لا يمكننا التيقن من أن ما ندركه هو الواقع نفسه أم لا، ويكون ميزان المعرفة لكل شخص هو نفسه لا غير، وبالنتيجة، لا يمكن معرفة أيّ شيء معرفةً يقينيّة. خلاصة هذا الاستدلال هي بالشكل التالي:

١. معرفة أي شيء مرتبطة بالجهاز الإدراكي للمُدرِك؛
٢. مع احتمال تصرّف الجهاز الإدراكي بالمعرفة لا يمكن المعرفة اليقينيّة بالواقع كما هو؛

∴ لا يمكن معرفة الأشياء على حقيقتها معرفةً يقينيّة.

الجواب

في هذا الاستدلال مغالطة ألا وهي التعميم في غير مكانه، فبالاستفادة من التشبيه ومن خلال ذكر عدة أمثلة عن إدراكات تُصرّف فيها من قبل أدوات الإدراك تمّ تسرية احتمال عدم مطابقة المعرفة للواقع منها إلى جميع المعارف. في الجواب على هذا الاستدلال نقول إنّ مقدّمتي الاستدلال مخدوشتان:

تُنقض المقدّمة الأولى بالمعارف الحضوريّة؛ لأنّ المعرفة الحضوريّة هي إدراك الواقع بلا واسطة، ولا دخالة للذهن وأدوات الإدراك فيها.

تمّ الإشارة في المقدّمة الثانية إلى احتمال تصرّف الجهاز الإدراكي بالمعرفة ممّا يمنع من يقينيّة الواقع المدرَك. وهذه المقدّمة غير مقبولة أيضًا؛ لأنّه كم من مورد تدخّل فيه الذهن بشكل مباشر أو غير مباشر ورغم ذلك وصلنا إلى الواقع نفسه وثبت لدينا أنّ المعرفة الحاصلة مطابقة للواقع ولم يكن للذهن أيّ تأثير في تغيير الواقع، مثاله ما وضّحناه في الدروس الماضية، فالبديهيّات يتدخل فيها الذهن بشكل مباشر ورغم ذلك نحرز فيها الواقع، وكذا الأمور التي يتمّ إثباتها عن طريق البرهان العقلي، فالذهن يتدخّل فيها بشكل غير مباشر وأيضًا رغم ذلك نحرز فيها الواقع. ببيانٍ آخر، مع أنّ الذهن يحصل على البديهيات من العلم الحضوري، وحيث إن مفاد البديهيّات يدرك بالعلم الحضوري، فإن مطابقة البديهيّات للواقع تُحرز عن طريق العلم الحضوري وبلا واسطة، ونتيقّن في هذه الموارد أنّ الذهن أدرك الواقع على حقيقته. كذلك نتائج البرهان العقلي فإنها مبتنية على المقدمات البديهيّة. وعدم مطابقة هذه المعارف الحصوليّة للواقع يلزم عنه عدم مطابقة البديهيّات للواقع وهو محال، وبناءً عليه تُحرز أيضًا مطابقة هذه المعارف للواقع بشكل غير مباشر وبواسطة البديهيّات. بالنتيجة، الادعاء بأنّه كلّما وُجدت معرفة بواسطة الأدوات الإدراكيّة، فإنه لن يكون ثمة طريق للتيقّن بمطابقتها للواقع هو ادّعاءٌ غير صحيحٍ وفاقدٌ للدّليل.

وعليه، يوجد ثلاثة أنـواع من العلوم خارجة عمّا يشمله هذا الاستدلال وهي: أوّلًا المعارف الحضوريّة والتي لا دخالة للذهن وأدوات الإدراك فيها، ثانيًا البديهيات، فعلى الرغم من تدخل الذهن

في حصولها إلاّ أنّ مطابقتها للواقع يُحرز بالعلم الحضوري وبلا واسطة، وأخيرًا المعارف النظريّة المبتنية على البديهيّات فعلى الرغم من تدخل الذهن في حصولها أيضًا إلاّ أنّ مطابقتها للواقع تُحرز عن طريق الاستدلال البرهاني وبواسطة البديهيّات. مع ذلك يوجد بعض المعارف يحتمل أن لا يُحرَز فيها مطابقتها للواقع، أمّا عدم يقينيّتها فلا يلزم عنه الشك في باقي المعارف اليقينيّة. مضافا إلى ذلك وبوجود المعارف اليقينيّة وبالاستناد إليها يمكننا تعيين درجة من الاعتبار لباقي المعارف.

٤. الارتباط العام للمعارف

استدلال آخر من استدلالات النسبيّة هو الارتباط العام للمعارف. في هذا الاستدلال يدّعي أصحاب هذا الاتجاه بأنّ جميع المعارف مرتبطة ببعضها بعضًا بنحو تكون فيه معرفة أمر معيّن لها الأثر في معرفة أمور أخرى. وبالنظر إلى أنّه من المسلم أنّ بعض التغيّرات تقع في مجموعة من المعارف يُدّعى بأنّ هذا التغيّر وبسبب ارتباط المعارف ببعضها بعضًا يسري إلى باقي المعارف، وفي النتيجة لا توجد أي معرفة ثابتة ومطلقة.

ما يحتاج إلى البحث والإثبات في هذا الاستدلال هو نفس المدّعى بأنّ جميع المعارف مرتبطة ببعضها بعضًا؛ بحيث لو حصل تغيّر في أحدها فإنه سيسري تلقائيًا إلى باقي المعارف. بدايةً، سنوضح هذا

الادعاء فيما بمعرفتنا بقضية «الشمس أشرقت» وارتباطها مع سائر المعارف:

بناءً على الاستدلال المذكور، تكون معرفة أنّ «الشمس أشرقت» من نوع التصديقات ومرتبطة بتصوّر أجزائها التي يُعدّ تصوّر الشمس واحدًا منها. وعليه، إنّ معرفة الشخص بهذا - الشمس أشرقت - مرتبطة بتصوره عن الشمس؛ أي ما هي الشمس بنظره. من جهة أخرى، معرفة الشخص بالشمس هي عبارة عن مجموعة التصديقات التي يملكها حول الشمس. مثلًا افترضوا أنّ شخصًا يعتقد وطبقًا لعلم الهيئة القديم بأنّ الشمس هي كُرة مضيئة بشدة تدور حول الأرض. في هذه الحالة يمكن تقرير معرفته حول «الشمس أشرقت» بالتالي: «الكرة المضيئة بشدّة والتي تدور حول الأرض أشرقت». الآن فلتفترضوا أنّ ذلك الشخص نفسه ومن خلال مطالعته لعلم الفلك الحديث علم بأنّ الشمس نجم في مركز المنظومة الشمسيّة والأرض تدور حولها، في هذه الحالة تصبح معرفته بهذه القضية على النحو التالي: «النجم الواقع في مركز المنظومة الشمسيّة والأرض تدور حوله أشرق». بالتالي، بتغيّر معارفه حول الشمس، تغيرت معرفته بتلك القضية السابقة - أي الشمس أشرقت -.

نريد أن نرى الآن وبشكل دقيق ما هي تلك المعارف المرتبطة بالشمس التي تؤثّر في معرفة قضية «الشمس أشرقت» هذه القضية. يمكن بدوًا أن يقال إنّ هذه المعارف هي عدد محدود من سنخ تلك التصديقات التي بيّنا. ولكن إذا ما دقّقنا نرى أنّه يمكن الأخذ في عين

الاعتبار وجود رابطة بين الشمس وكل شيء من الأشياء وبيان ذلك في قالب تصديقيّ. مثلًا فلنلاحظ هذه التصديقات: «الشمس أكبر من الأرض»، «الشمس ليست أكبر نجم»، «بُعد الشمس عن الأرض أقل من بعدها عن نبتون»، «الشمس ليست حائطًا من الجص»، «الشمس ليست العدد (π)»، «الشمس هي إمّا شجرة وإمّا غيرها». وبالتالي التصديقات المتعلّقة بالشمس لا تعدّ ولا تُحصى، وترتبط الشمس في هذه التصديقات بجميع الأشياء. من جهة أخـرى، نفس هذه التصديقات ترتبط بتصديقات أخرى أيضًا لا تُعدّ ولا تُحصى، بحيث يكون كلّ شيء فيها مرتبطٌ بالشمس، سيكون له ارتباط بكل شيء آخر. وبهذا تكون كل التصديقات مرتبطة بالشمس إمّا بشكل مباشر وإمّا غير مباشر. وبناءً عليه، أيّ تغيّر يحصل في أيّ تصديق كان يوجب تغيّرًا في المعرفة القائلة «الشمس أشرقت»؛ لأنّ جميع التصديقات لها ارتباط بالمعرفة التي ذكرنا.

يمكن بيان هذا القسم من الاستدلال بالشكل التالي: سنفترض أنّ كلّ تصديق يتألّف من قسمين أساسيّين، وكلّ قسم سنشير إليه برمز معيّن. مجموعة التصديقات التي ترتبط بـ A بشكل مباشر سنشير إليها بـ AX وال X فيها يمكن أن يكون أيّ شيء، وهذه التصديقات مرتبطة بتصديقات أخرى هي XY والتي يمكن أن يكون ال Y فيها أيّ شيء وترتبط بـ X بشكل مباشر. وعليه، كلّ تصديق من نوع XY يرتبط بـ A بواسطة X. أمّا تصديقات XY فهي كلّ التصديقات؛ لأنّه كما قلنا فإنّ X وY يمكن أن يكونا أي شيء. وبالنتيجة يمكن القول إنّ جميع التصديقات ترتبط - بشكل مباشر أوغير مباشر - بـ A.

من الواضح أنّ هذا أيضًا حال كلّ التصديقات. وبناء عليه، مدّعانا لا يختص بهذا التصديق - الشمس أشرقت؛ يعني أنّ أي تغيّر في أيّ تصديق سيغيّر جميع التصديقات الأخرى.

كذلك تصوّر أي شيء، هو مجموعة التصديقات التي نملكها حول الشيء المتصوَّر. فأيّ تغيّر في تصديق واحد مرتبط بذلك الشيء سيغيّر تلقائيًّا تصوّرنا له، وبالعكس أيضًا فإنّ أيّ تغيّر في تصوّر شيء ما سيؤدي إلى تغيّر التصديقات المرتبطة بذلك الشيء. وفي النتيجة، إنّ أي تغيّر في المعرفة سيغيّر جميع المعارف الأخرى.

بعد إثبات أصحاب النسبيّة ارتباط المعارف ببعضها بعضًا يشير هؤلاء إلى مسألة مفادها أنّ التغيّر يحصل بشكل قطعي في مجموعة المعارف. مثال على ذلك، إنّ ما نراه الآن أو نسمعه يوجب تغيّرًا في مجموعة معارفنا. بالتالي، وبالنظر إلى أنّ هنالك تغيّرات تقع في مجموعة معارفنا نصل إلى نتيجة مفادها أنّ جميع المعارف تتغيّر ولا يوجد أيّ معرفة ثابتة ومطلقة.

يمكن تلخيص الاستدلال على نسبيّة المعارف بالتالي:

١. كلّ معرفة تصديقيّة متوقّفة على تصوّر أجزائها؛
٢. تصوّر شيء ما هو عبارة عن مجموعة التصديقات المرتبطة بذلك الشيء؛
٣. وعليه، كلّ معرفة تصديقيّة متوقّفة على مجموعة التصديقات المرتبطة بأجزائها؛
٤. مجموعة التصديقات المرتبطة بشيء ما هي جميع التصديقات؛

٥. وعليه، كلّ معرفة تصديقيّة متوقّفة على مجموعة جميع التصديقات؛
٦. وعليه، كلّ تغيّر في مجموعة التصديقات سيؤدي إلى تغيّر في جميع التصديقات؛
٧. بتغيّر أيّ تصور تتغير جميع التصديقات وبالعكس بتغيّر تصديق واحد تتغيّر جميع التصوّرات؛
٨. وعليه، بتغيّر معرفة واحدة تتغيّر جميع المعارف؛
٩. يقع تغيّر ما في مجموعة المعارف؛

∴ بالتّالي، كل المعارف قابلة للتغيّر، ولا يوجد أيّ معرفة ثابتة ومطلقة.

الجواب

١. يبدو أنّه تمّ الخلط في هذا الاستدلال بين المعنى العرفي للتصوّر والمعنى الاصطلاحي له. عندما نقول في العرف «ماذا تملك تصوّرًا عن الشمس؟» يكون المقصود هنا أنّه ما هي المعلومات والمعارف التصديقيّة التي تملكها حول الشمس. أمّا في اصطلاح العلوم العقليّة، فلا يمكن لأيّ تصوّر أن يكون تصديقًا في الوقت عينه؛ لأنّه لا حكم في التصوّر بخلاف التصديق[1]. وبالتالي، تكون المقدمة الأولى في

(١) بعبارة أخرى: التصور بالمعنى الاصطلاحي غير شامل لأي حكم، ولا يحكي عن أي أمر واقعي. نعم، يمكن أن تتصور الشمس بهذه الخصائص: أن تكون نجمًا، وأن تكون مركزًا للمنظومة الشمسية، وأن لا تدور حول الأرض. لكن هذا يعني أننا فرضنا شيئا في ذهننا مشتملًا

استدلالهم صحيحة في حال كان مقصودهم التصوّر بمعناه الاصطلاحي، وطبقًا لهذا المعنى تكون المقدمة الثانية غير صحيحة.

٢. لو كان هذا الاستدلال صحيحًا لما استطاع الأشخاص الذين يملكون تصديقات مختلفة حول الشمس أن يتناقشوا حول تصديقاتهم فيما بينهم، ولما استطاعوا أيضًا أن ينقضوا وجهات نظر بعضهم بعضًا؛ لأنّه وبما أنّ تصوّر كلّ واحد منهم عن الشمس هو عبارة عن مجموعة تصديقاته حول الشمس فالتصوّر الخاصّ بكلّ منهم عن الشمس يختلف عن تصوّر الآخرين لها ونقاشهم هذا لم يعد في أمر واحد، وعليه، لا يمكن لأي أحد منهم أن يفهم وجهة نظر الآخر وتبعًا لذلك لا يمكن أن يناقشها. بعبارة أخرى: في حال كان التصوّر عبارة

على هذه الخصائص، ولا يعني أنه الشيء الذي حكمنا بتحققه واعتقدنا به. فبعد تصورنا للشمس، يمكن أن نعتقد بثبوت كلّ من هذه الخصوصيات التي فرضناها لها في الذهن، ويمكن أن لا نعتقد بذلك. فمن يعتقد بأن الشمس لا تدور حول الأرض، فهذا يعني أنه يعتقد أن «عدم الدوران حول الأرض» هو أمر صادق على ذلك الشيء المتصور والمفروض - أي الشمس -، ومن يعتقد بأن الشمس تدور حول الأرض، فهذا يعني أنه لا يعتقد بأن هذه الخصوصية - أي عدم الدوران حول الأرض - صادقة على ذلك الشيء المتصور والمفروض؛ وبعبارة أخرى: هذا الشخص يعتقد بأنه لا مصداق واقعاً لذلك التصور عن الشمس. نعم، يمكن أن يكون لدينا عدد من التصورات المختلفة عن الشمس، لكن: أولًا: لا يكون أيّ من هذه التصورات معرفةً تصديقية عن الشمس؛ وثانيًا: لا يُشترط في تصورها أن نفرض كل الخصوصيات التي نعلمها عنها، ولأجل ذلك، يمكننا - ويُعقَل - في مقام التفاهم مع الآخرين بأن نستفيد من التصور الذي نشترك فيه معهم. كما تجدر الإشارة إلى أنه ما يُتوهّم في بادئ الأمر أنه قضية واحدة، قد يكون في الواقع مركبًا من قضيتين أو أكثر. وهذا لا يعني أيضًا أن التصور هو تصديق أيضًا. فعلى سبيل المثال، عندما نقول: «الشمس طلعت»، فهذا يعني أن: «الشمس موجودة»، وأن «تلك الشمس طلعت». لكن التصورات المستعملة في هذه التصديقات الضمنية، ليست مشتملة على أي تصديق أو حكم.

عن مجموعة التصديقات المرتبطة به فإنّ اختلاف وجهات النظر بين شخصين حول موضوع أنّ الشمس تدور حول الأرض أم لا لا معنى له؛ لأنّه كلّما ادّعى أحد شيئًا رفض الشخص المقابل شيئًا آخر؛ مثل أن يعتقد شخص ما بأن «العين» تجري، وفي المقابل يعتقد شخص آخر بأن «العين» لا تجري. فسبب الاختلاف بين هاتين القضيتين هو أن الأول أراد من «العين» الأولى النابعة، والثاني أرادة الباصرة. فكما أن اختلافهما كان في تصوّر «العين»، فلم يختلفا في قضية واحدة وأمر واحد، كذلك الأمر في سائر القضايا، ولن يمكننا حينئذ البحث عن موضوع واحد، ومنه موضوع بحثنا هذا.

٣. بيّنا مسبقًا أنّ كلّ تصديق كان تصوّر A جزءًا منه فهو تصديق مرتبط بشكل مباشر بـ A. الآن إذا قبلنا بأن تصوّر شخص لـ(A) هو عبارة عن مجموعة تصديقاته حول A فعلينا القبول أيضًا إنّ جميع تصديقات الأشخاص جميعًا حول جميع الأشياء صادقة دائمًا. مثال على ذلك، افترضوا شخصًا (ألف) يعرف الشمس على أنّها نجم يدور حول الأرض وهذا نفسه هو تصوّره للشمس. في هذه الحالة تكون الشمس في جميع تصديقاته بمعنى النجم الذي يدور حول الأرض. وبالتالي، معرفته القائلة إنّ الشمس تدور حول الأرض ليست فقط صحيحة بل أيضًا صادقة بالضرورة؛ لأنّ النجم الذي يدور حول الأرض يدور حولها بالضرورة. الآن افترضوا وجود شخص (ب) يعرف الشمس على أنّها نجم لا يدور حول الأرض، معرفته هذه بأنّ الشمس لا تدور حول الأرض أيضًا صادقة بالضرورة؛ لأنّ قضيّة أنّ «النجم الذي لا يدور حول الأرض لا يدور حول الأرض» أيضًا صادقة بالضرورة؛ وهذا نفسه

يجري في باقي المعارف التصديقيّة؛ يعني أنّ جميع التصديقات يجب أن تكون صادقة دائمًا.

٤. إذا قبلنا بأنّ تصوّر الشيء هو عبارة عن مجموعة التصديقات المرتبطة بذلك الشيء فإننا سنكون محتاجين إلى التصديق لامتلاك أي تصوّر، وبما أنّ التصديق أيضًا يحتاج إلى التصوّر، فإنّ هذا الوضع سيستمر إلى ما لا نهاية؛ يعني أنّ التصوّر متوقف على التصديق والتصديق أيضًا متوقف على التصوّر، وفي هذه الحالة سنرتطم بالتسلسل أو الدور المحال. وفي النتيجة، سيكون من المحال وجود أي علم تصوّري وتصديقي؛ يعني لن نملك أيّ تصوّر وتصديق مطلقًا.

٥. إذا قبلنا بأنّ تصوّر الشيء هو عبارة عن مجموعة التصديقات المرتبطة بذلك الشيء فإنّ المقدّمة رقم ٩ من استدلالهم يعني «يقع تغيّر ما في مجموعة المعارف» ستكون مرفوضة؛ لأنّه في هذا الفرض، وبفرض وقوع تغيّر في أحد التصديقات، فإنّ تصوّر أجزائه سيتغيّر أيضًا، وبالتالي، لا توجد نقطة مشتركة بين هذين التصديقين حتى يُعلم من خلالها أنّ التصديق الثاني هو المتغيّر عن التصديق الأول بخصوصه. كما أنّ فرض التغيّر في أحد التصوّرات يساوي فرض التغيّر في جميع التصديقات. لكن قد قلنا بعدم وجود نقاط مشتركة بين هذه التصديقات حتى يُعلم من خلالها أنّ أحدها هو المتغيّر عن التصديق الآخر. مضافًا إلى ذلك، وكما قلنا مسبقاً، فإنّ من نتائج النسبيّة القبول بالاتجاه الشكّي، وبقبول هذا المبنى لا يكون هنالك أي معرفة حقيقيّة موجودة حتّى تتغيّر.

٦. ليس معلومًا كيف وصل أصحاب النسبية إلى جميع هذه المعارف الثابتة والمطلقة والتي منها مدّعاهم وكلّ ما استفادوا منه في إثبات مدّعاهم! الغريب أيضًا أنّ بعضهم صرّح بأنّ مدّعاهم يشمل نفسه وهو أيضًا ليس معرفة ثابتة ومطلقة[1]. ومن المؤسف أنهم لم يذهبوا أبعد من ذلك ولم يشرحوا لنا كيف وصلوا إلى هذه المعرفة الثابتة والمطلقة حول عدم ثبات نفس مدعاهم.

---

(١) عبد الكريم سروش، **قبض وبسط تئوريك شريعت**، الصفحتان ٦١ و٦٢.

خلاصة الدرس

١. المقصود بالشك في مبحث الاتجاه الشكّي هو عدم اليقين وليس احتمال خمسين في المئة فقط.

٢. المقصود بالاتجاه الشكّي هنا هو الاتجاه الشكّي المطلق الذي ينكر وجود أيّ معرفة يقينيّة، وليس الاتجاه الشكّي النسبي الذي ينكر وجود المعرفة اليقينيّة في مجال خاص.

٣. النسبيّة الوجودية تعني ارتباط المعرفة بالشرائط العينيّة، والنسبيّة المعرفيّة هي ارتباط المعرفة بالشرائط الذهنيّة مثل كيفية تلقّي أصحاب المعرفة لها أو الاتفاقات والمعاهدات بين الأفراد.

٤. المقصود بالنسبيّة هنا هي النسبية المعرفيّة المطلقة التي تنكر المعرفة المطلقة (غير المرتبطة بالشرائط الذهنيّة) مطلقًا.

٥. بسبب عدم استطاعة النسبويين أن يبدوا وجهة نظرهم بالواقع مع صرف النظر عن الشرائط الذهنيّة، انتهى بهم المطاف للقول بالشكيّة.

٦. مدّعى الاتجاه الشكّي (لا وجود لأيّ معرفة يقينيّة) هو نفسه ادّعاء بوجود معرفة يقينيّة، وينقض نفسه بنفسه.

٧. مدّعى الاتجاه النسبي (لا وجود لأي معرفة مطلقة) هو نفسه ادّعاء بوجود معرفة مطلقة، وينقض نفسه بنفسه.

٨. استدلالات الاتجاهين الشكّي والنسبي مستلزمة للكثير من المعارف المطلقة واليقينيّة، مثل المعرفة بوجود المخاطب، معرفة مقدّمات الاستدلال، معرفة إمكانيّة معرفة المخاطب لمدّعاهم، معرفتهم بصّحة الاستدلال، معرفتهم بتأثير الاستدلال في تحصيل المعرفة ومعرفتهم بعدم إمكانيّة عدم صحة مدّعاهم في حال صحته.

٩. في الاستدلال عن طريق القول بخطأ بعض المعارف يُدّعى أن طرق المعرفة هي فقط الحسّ والتعقّل؛ وهذه الطرق تخطئ حال توليدها للمعرفة؛ والخطأ فيها يوجب عدم الاعتماد عليها؛ وعليه لا يمكن الاعتماد على طرق المعرفة جميعها في إيصالنا إلى المعرفة اليقينيّة.

١٠. الجواب: طرق المعرفة غير منحصرة بالحس والتعقّل؛ فإنّ الشهود طريق معرفيّ غير قابل للخطأ، والبديهيّات العقليّة والمعارف المبتنية عليها يقينيّة بفعل استنادها إلى الشهود.

١١. في الاستدلال عن طريق القول بالارتباط العام للأمور يقال: ترتبط أمور العالم ببعضها بعضًا بشكل من الأشكال - مثل رابطة الجاذبيّة العامّة وقانون العلّية - فمعرفة أيّ منها مستلزم لمعرفة جميع الأشياء. فإمّا أن نعرف جميع الأشياء وأمّا أن لا نعرف أيّ شيء؛ وبفعل أنّنا لا نعرف جميع الأشياء فلا مهرب من القول إننّا لا يمكن أن نعرف أيّ شيء.

١٢. المقدّمة الأولى لهذا الاستدلال غير صحيحة؛ لأنّه أولًا المعرفة تشمل الأمور العدمية والممتنعة أيضًا، وهي التي لا تجري بينها رابطة الجاذبيّة العامة والعلية الحقيقية ولا تجري أيضًا بينها وبين الموجودات الأخرى، ثانيًا إذا ما ثبت عندنا ارتباط الأمور ببعضها بعضًا فلا يلزم عنه القول إنّ المعارف مرتبطة ببعضها بعضًا، فارتباط الشمس بالأرض مثلًا لا يلزم عنه أن تكون المعرفة بأنّ الشمس تضيء مرتبطة بمعرفة أنّ الشمس أكبر من الأرض.

١٣.قال البعض بعدم إمكانيّة المعرفة اليقينيّة بالاستناد إلى إمكانيّة تصرّف الذهن في المعرفة. يمكن تقرير قولهم بالتالي: معرفة أي شيء مرتبطة بالجهاز الإدراكي للمُدرِك، ومع احتمال تدخّل هذا الجهاز في عمليّة المعرفة لا يمكننا أن نحصل على معرفة يقينية بالواقع من حيث هو واقع.

١٤.مقدّمتا هذا الاستدلال خاطئتان؛ لأنّ الجهاز الإدراكي لا يتدخّل في المعارف الحضوريّة، وكذا لا يمنع كلّ تدخل لهذا الجهاز من حصول اليقين بالواقع؛ لأننا نتيقن بالبديهيات - التي لها تماس مباشر مع الواقع - وبالمعارف النظرية المبتنية على البديهيات - والتي لها تماس مع الواقع بواسطة البديهيات -.

١٥. في الاستدلال على النسبيّة استفيد من الارتباط العام للمعارف وأُدّعـيَ بأنّ المعارف مرتبطة ببعضها بعضًا فإذا وقع تغيّر في معرفة واحدة سرى هذا التغيّر إلى جميع المعارف الأخرى، وبما أن التغير واقع حتمًا في بعض المعارف فلا يوجد أيّ معرفة ثابتة ومطلقة.

١٦. لإثبات الارتباط العام بين المعارف استدل النسبويّون بالتالي: كلّ معرفة تصديقيّة متوقفة على تصوّر أجزائها، وتصوّر الشيء هو عبارة عن مجموعة التصديقات المرتبطة بذلك الشيء، وجميع التصديقات مرتبطة بنحو من الأنحاء بذلك الشيء، وفي النتيجة، جميع التصديقات مرتبطة ببعضها بعضًا وبجميع التصوّرات أيضًا.

١٧.تمّ الخلط في هذا الاستدلال بين المعنى الاصطلاحي للتصوّر وهو الذي لا حكم فيه وبين المعنى العرفي له وهو مجموعة المعلومات حول شيء معيّن. وبالتالي، صحيح أنّ التصديق محتاج لمعرفة التصوّرات المستخدمة فيه، إلا أن تصوّر الشيء ليس عبارة عن مجموعة التصديقات المرتبطة به.
١٨.لو كان هذا الاستدلال صحيحًا لما أمكن النقاش بين شخصين يملكان تصديقات مختلفة؛ لأن تصوّراتهما كانت مختلفة أيضًا.
١٩.لو كان هذا الاستدلال صحيحًا لكانت جميع التصديقات صادقة دائمًا؛ لأن أيّ تصديق حول شيء معيّن هو جزء من مجموعة التصديقات المرتبطة والدخيلة في تصوّر ذلك الشيء.
٢٠.إذا كان تصوّر الشيء هو مجموعة التصديقات المرتبطة بذلك الشيء فسيكون كلّ تصديق محتاجًا للتصوّر وكلّ تصوّر محتاجًا للتصديق، وهذا التسلسل أو الدور المحال يلزم عنه عدم وجود أيّ تصوّر وتصديق.
٢١.إذا كان تصوّر الشيء هو مجموعة التصديقات المرتبطة بذلك الشيء فلن تتغيّر أيّ معرفة؛ لأنّه بتغيّر تصديق واحد ستتغيّر أجزاؤه؛ وهذان الأمران لا نقطة مشتركة بينهما.
٢٢.غريب كيف وصل أصحاب النسبيّة إلى جميع هذه المعارف المطلقة والثابتة من قبيل: مدّعاهم والاستدلالات التي استفادوا منها؟!

الأسئلة

- وضّح المقصود من الشكّ، اتّجاه الشك المطلق واتّجاه الشك النسبي.
- ما هو المقصود من المعرفة النسبيّة؟ وضّح الاتجاه النسبي المطلق والنسبي.
- لماذا النسبيّة مسلزمة لاتجاه الشك؟
- وضّح كيف أنّ مدعى كلا الاتجاهين ينقض نفسه بنفسه.
- أيّ استدلال على النسبية أو الشكوكيّة مستلزم لقبول المعارف اليقينيّة والمطلقة؟ بيّن ثلاثة أمثلة عن هذه المعارف.
- وضّح استدلال النسبويّين المنطلق من فكرة الخطأ في بعض المعارف، اشرحه وبيّن مكامن الخلل فيه.
- كيف استُفيد من فكرة الارتباط العام للأمور لإثبات النسبيّة؟ ناقش هذا الاستدلال.
- استفاد بعض القائلين بالنسبية والشكوكية من فكرة إمكان تصرّف الذهن في المعرفة لإثبات مدّعاهم. بيّن هذا الاستدلال وانقده.
- وضح استدلال النسبويّين بفكرة الارتباط العام للمعارف، ثم ناقشها.
- افترضوا أنّ مقصود أصحاب الاتجاه الشكّي من «لا وجود لأيّ معرفة يقينيّة» معارف أخرى لا نفس هذه المعرفة. في هذه الحالة، كيف يمكننا القول إنّ مدّعاهم يناقض نفسه بنفسه؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

- محمد حسين زاده، **پژوهشی تطبیقی در معرفتشناسی**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، قم، ١٣٨٢، ملحقات الفصل الرابع.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، الطبعة الثانية، چاپ و نشر بين الملل، طهران، ١٣٧٩، ج ١، الدرس الأول والثاني عشر.
- عباس عارفي، **مطابقت صور ذهنی با خارج: پژوهشی درباره رئالیسم معرفت شناختی و ارزش شناختی**، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران، ١٣٨٨، الفصل الرابع من القسم الأول، والقسم الثالث.
- بول موزِر و آخرون، **درآمدی موضوعی بر معرفت شناسی معاصر**، ترجمة: رحمت الله رضائي، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، قم، ١٣٨٥، الفصل الثامن.

الدرس التاسع:

الهرمنيوطيقا الفلسفية

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. توضيح مسائل الهرمنيوطيقا الفلسفية.

٢. معرفة اللوازم الباطلة للهرمنيوطيقا الفلسفية وتحليلُها.

٣. التمييز بين الأنحاء المختلفة لدخالة القبليات في الفهم.

٤. القدرة على التمييز بين التفسير بالرأي وبين الاستفادة الممنهجة من القبليات.

٥. القدرة على معرفة ونقد مصاديق مسائل الهرمنيوطيقا الفلسفية في الكتب والمقالات.

فلنلاحظ حوضًا من الماء الملوّن. فإن وقعت فيه قطعة قماش حمراء لم يجفّ لونها بعد، فإن لونها سيمتزج مع لون ماء الحوض، فيصبح لقطعة القماش هذه لون جديد. كما أن لون الماء سيتغير أيضًا. ولو وقعت بعد ذلك قطعة قماش صفراء لم يجفّ لونها بعد، فإن لون الماء سيتركّب مع اللون الأصفر، وسيتغير لون القماش ولون الماء أيضًا.

المقدمة

تعرّضنا في الـدرس السابق إلـى مدّعى الشكّاكين والنسبيين، وناقشنا بعض أهم أدلتهم. ومضافًا إلى هذه الأدلة، يوجد بعض النظريات الفلسفية المرتبطة بكيفية الفهم، التي تؤدي إلى النسبية أيضًا، وإن لم يصرّح أتباعها بذلك. وسنبيّن في هذا الدرس معنى الهرمنيوطيقا الفلسفية، التي تُعدّ من أشهر الاتجاهات الهرمنيوطيقية المعنية ببيان كيفية الفهم والتي تؤدي أيضًا إلى النسبية. وسنوضّح ما ذكروه من كون كل الأفهام في معرض التغير والتبدل. فينتج عن ذلك بنحو منطقي عدم وجود معيار ثابت لتشخيص المعرفة الصحيحة من غيرها، فتكون كل المعارف نسبية. وقد تمّ التركيز على هذه النظرية في العقود الأخيرة، واستُفيد منها أيضًا في نسبية المعارف الدينية. ولمّا كان هذا المبنى الهرمنيوطيقي بحاجة إلـى توضيح مستقل، خصصنا هـذا الـدرس بالبحث عن الهرمنيوطيقا الفلسفية. فسنتعرّض فيه إلى لمحة سريعة عن مفهوم «الهرمنيوطيقا»، ونبيّن المراد من «الهرمنيوطيقا الفلسفية» من وجهة

نظر غادامير[1]. ثم بعد ذلك، نوضّح لوازم هذه النظرية ونتائجها، التي تُعدّ النسبية منها. ثم نناقش هذه النظرية، ونسلّط الضوء على مكامن الضعف فيها. وسنختم البحث ببيان أقسام قبليات الفهم، وتأثير كلّ منها على الفهم، وكيفية التعامل مع كلّ منها.

تعريف الهرمنيوطيقا

«الهرمنيوطيقا» (hermeneutics) مشتقة من اللفظ اليوناني (hermeneuin) الذي يعني التفسير أو التبيين أو الترجمة. كما أن لفظ hermeneia يعني التفسير. ويُطلق مصطلح «الهرمنيوطيقا» على علوم متعددة، بحيث يُبحث في كلّ منها عن مسألة الفهم والتفسير بنحو من الأنحاء.

(١) صحيح أن غادامير تابع أستاذه هايدغر في بعض الأمور، من قبيل: النظرة الأنطولوجية إلى الفهم دون النظرة المنهجية، وتاريخية الإنسان والقبليات الذهنية عند الإنسان، إلا أنه خالفه من جهات عدّة: أولًا: لم يكن الهاجس الأساس عند هايدغر هو أنطولوجية الفهم، بل عدّها مقدمة لأنطولوجية الإنسان (الموجود الفاهِم) التي كانت محور التفكير عنده. أما هايدغر، فقد عدّ أنطولوجية الفهم هدفه الأساس، بحيث صار المحور الأساس في الهرمنيوطيقا الفلسفية. وبالتالي، كان موضوع المباحث الميتافيزيقية عند هايدغر هو «الوجود»، بينما كان «الفهم» فقط عند غادامير. ولأجل ذلك، كانت مباحث غادامير أقرب إلى نظرية المعرفة من مباحث هايدغر. وثانيًا: سعى غادامير، بخلاف هايدغر، إلى البحث عن النتائج العملية لنظريته في مجال الفهم ونقد المنهج (انظر: أحمد واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك، الصفحات ٢١٢ - ٢١٨). وقد انصبّ البحث في هذا الدرس على آراء غادامير لأجل ما ذكرناه وبسبب تأثر الاتجاهات الهرمنيوطيقية في إيران به.

وقد تعرّض هذا المصطلح لعدد من التحوّلات على مر التاريخ[1]. وكانت بداية علم الهرمنيوطيقا كمنهج لفهم وتفسير نص الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) الذي كان قد دُوِّن منذ سنوات طويلة. فُبيِّن في هذا العلم مجموعة القواعد والقوانين اللازمة لفهم الكتاب المقدس بنحو صحيح. وبعد ذلك، صار يُستفاد من هذه القواعد نفسها لأجل فهم سائر النصوص وتفسيرها؛ بل عُمّمَت أيضًا في بعض العصور لتشمل الآثار الإنسانية من قبيل: البناء، والتجسيم، والموسيقى، والرسم، وسائر الآثار الفنية، بل صارت شاملة للعلوم الإنسانية أيضًا. على كل حال، كان المراد من الهرمنيوطيقا في هذه العصور منهج فهم النصوص وتفسيرها فقط، وهي في الحقيقة تبيّن ما ينبغي فعله في التفسير وما لا ينبغي فعله.

وفي أوائل القرن العشرين، فتح مارتن هايدغر زاوية جديدة في الهرمنيوطيقا، فصارت تُعرف بـ «الهرمنيوطيقا الفلسفية». فقد أكّد على ضرورة التحليل الوجودي - أي الأنطولوجي - للفهم، فخالف بذلك الاتجاه المنهجي عند المتقدّمين. ولم ينظر إلى الهرمنيوطيقا كمنهج من المناهج، بل عدّها نوعًا من معرفة وجود الفهم - أي أنطولوجية الفهم -. وفي سنة ١٩٦٠ م، برز الفيلسوف الألماني هانس جورج غادامير من خلال كتابه **الحقيقة والمنهج**[2]، فأكمل بذلك مسير

---

(١) للاطلاع على لمحة تاريخية سريعة عن الهرمنيوطيقا وسائر أقسامها غير الهرمنيوطيقا الفلسفية -، راجع المُلحَق المذكور في آخر هذا الدرس.

(2) Truth and Method.

هايدغر، وخالف بدوره القدماء الذين بيّنوا منهج الفهم والتفسير، فجعل هدفه التأمّل الفلسفي في ماهية الفهم نفسه وفي كيفيته. وقد تابع غادامر أستاذه - مارتن هايدغر - في التحليل الفلسفي للفهم، ووصل إلى أن الفهم يتشكّل على ضوء أحكام المفسّر المسبَقة[١]. ويدّعي غادامر أن نظريته لا تبيّن المنهج أو القواعد الحاكمة على تفسير النص أو على تفسير سائر الظواهر الإنسانية، كما لا تبيّن أيضا منهج البحث في العلوم الإنسانية. بل هو يشكك أساسًا في إمكان وجود منهج يوصلنا إلى الحقيقة. وفي الحقيقة، ليس السؤال المطروح في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو: «ما هو الفعل الذي يجب أن نقوم به في عملية الفهم؟»، بل السؤال الأساس فيها هو: «كيف يتحقق فهم الإنسان؟». وتجدر الإشارة إلى أن الهرمنيوطيقا الفلسفية لا تُعنى فقط بالنصوص الكتبية أو الشفهية، ولا تختص بالعلوم التجريبية أو الإنسانية، بل تشمل كل أقسام الفهم والمعرفة.

مسائل الهرمنيوطيقا الفلسفية

أهم مسائل الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تعرّض لها غادامير والتي تبيّن عملية الفهم، هي ما يلي:

---

(١) لقد ادّعى قبل ذلك الفيلسوف الألماني كانط، في القرن الثامن عشر، أن بنية الذهن تؤثر في المعرفة. وقد جعل المعارف النظرية تابعة للزمان والمكان ومقولات الفهم الاثنتي عشرة. وفرّع على ذلك استحالة معرفة النومِن (أي الشيء في نفسه). ولمّا كانت بنية الذهن عند الإنسان واحدة، فقد عدّ كانط أن معارفه على نحو واحد. بينما ذهب غادامير في تحليله للفهم إلى استحالة وجود فهم واحد، مضافًا إلى استحالة فهم الواقع.

١. الأحكام المسبَقة[١] شرط لتحقق الفهم

مُستلهِمًا من هايدغر، أكّد غادامير على أنه لا يوجد أي إنسان يتّجه نحو النص بذهن خالٍ، بل كل إنسان يريد أن يقرأ نصًّا ويفهمه، يكون لديه معلومات كسبية مسبَقة، وميول وأحكام وتوقّعات مرتبطة بحقائق متعددة. وقد اصطلح غادامير على هذه الأمور بـ «الأحكام المسبَقة»، ويعتقد أنها لازمة لفهم النص وشروط لتحقق هذا الفهم؛ بمعنى أنه يستحيل فهم النص بدونها. إذ الفهم يبدأ عندما يعرض القارئ أسئلته على النص، ثم يأخذ جواب النص عنها[٢]. وفي الحقيقة، عندما يعرض القارئ أحكامه المسبقة على النص، يحصل حوار بينه وبين النص، ويوسّع القارئ من باب الفهم قبل أن يُدلي النص برسالته إليه. لذا، يعتقد غادامير بأن تدخّل الأحكام المسبقة في فهم النص ليس أمرًا غير مقبول، بل يستحيل فهم النص دونها[٣]. ولا فرق من هذه الجهة بين فهم النص وفهم أية واقعية أخرى. وفي الحقيقة، يرى غادامير أن من يريد أن يقرأ نصًّا ما أو يواجه واقعية ما، ويريد أن

---

(١) لأجل ذلك، استفاد هايدغر من مصطلح البنية المسبَقة (fore structure) الشامل لثلاثة أنواع من القبليات، هي: المُعطيات المُسبَقة ((fore having، ووجهة النظر المسبَقة (fore sight) والتصور المسبَق (fore conception). أما غادامير، فقد اصطلح على كل ذلك بالأحكام المسبَقة (prejudice) الذي استعمله نيتشه قبله. وأما بولتمان، فقد استفاد من مصطلح القبليات الفهمية - أو الفهم المسبَق - (preunderstanding) (أحمد واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك، الصفحة ١٦٦).

(٢) جان غروندن، هرمنوتيك، ترجمة: محمد رضا أبو القاسمي، الصفحتان ٥٩ - ٦٠.

(٣) هانس جورج غادامير، حقيقت و روش، الصفحة ٣٩٧، نقلا عن: أحمد واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك، الصفحتان ٢٥٠ - ٢٥١.

يفهم ذلك، فإنه يفسّره على ضوء أحكامه المسبَقة. ولأجل ذلك، سمّى صاحب الفهم بـ «المفسِّر».

٢. أنواع الأحكام المسبَقة

يعتقد غادامير بأن الأحكام المسبَقة الدخيلة في الفهم لها عدّة أنواع:

فبعضها: عبارة عن أسئلة في ذهن المفسّر، يعرضها على النص أو على الواقع، وينتظر الحصول على أجوبتها. ومن الطبيعي أن تكون هذه الأسئلة تابعة لهواجس واهتمامات المفسّر ومتأثرة بعوامل تختلف من شخص إلى آخر. على سبيل المثال، تختلف هذه الأسئلة بين القارئ الفيلسوف وبين غيره، كما أنها تختلف بين الفلاسفة أنفسهم، فلو كان القارئ فيلسوفًا معاصرًا، فإن أسئلته تختلف عمّا لو كان فيلسوفًا منتسبًا إلى القرون الأولى.

والبعض الآخر من الأحكام المسبَقة عبارة عن ميول المفسِّر وما يحبه ويبغضه. فهذه الأمور مؤثّرة أيضا في فهمه. على سبيل المثال، يمكن أن يكون تفسير المفسّر لتصرّفات أفراد أسرته مغايرا لتفسيره تصرّفات سائر أفراد المجتمع. وهكذا الأمر في تعلقاته المذهبية والقومية والحزبية وما شاكل، فهي تؤثر أيضًا في فهم أقوال وأفعال مخالفيه وموافقيه.

وبعضها: تتأثر بالخصوصيات الشخصية للمفسر؛ فيختلف الفهم بين الأفراد سريعي التصديق وبطيئي التصديق، ومُحسني الظن ومسيئيه،

والرجال والنساء. فهذه الخصائص المختلفة تؤدي إلى وجود أفهام شخصية مختلفة.

وبعضها: عبارة عن توقّعات المفسّر وترقّباته، فهي تؤدي بدورها إلى اختلاف أفهام المفسّرين. على سبيل المثال، عندما نكون منتظرين شخصًا محددًا، ثم يُقال لنا: «وصـل»، فإننا نفهم أن الشخص الذي ننتظره قد وصل. ولو وُجد شخص آخر ينتظر شخصًا رابعًا، وسمع هذه الكلمة، فإنه يُحتمَل أن يفهم منها أن هذا الشخص الرابع - الذي ينتظره هو بدوره - قد وصل.

وفي مقام تبرير اختلاف الأحكام المسبَقة بين الأفـراد، ترى الهرمنيوطيقا الفلسفية أن هذه الأحكام ناتجة عن تأثّر الفرد بمجتمعه ومحيطه، وتأثر أفراد المجتمع بأسلافهم وبالمحيط الذي عاشوا فيه. فعلى مرّ التاريخ، تتراكم هذه الأمور كلها في ذهن المفسّر. وقد اصطلح غادامير على مجموع أحكام المفسِّر المسبَقة بـ «الأفق المعنائي» الخاص بالمفسِّر.

ويمكننا توضيح نظرية غادامير المرتبطة بالتأثر بالأحكام المسبَقة في المثال التالي: ليس الإنسان شبيهًا بقطعة خشب لا تتأثر، على مر الزمان، بالعادات والتقاليد والميول والحب والبغض وما شاكل، بل هو شبيه بحوض ماء يتأثر بقطَع القماش الملونة التي تُلقى فيه، فيتغير لون الماء. فكل فرد منا، ليس نفسَ الشخص الذي كان في السنة السابقة أو في اليوم السابق، بل وجودُنا وجودٌ سيّال. وهذا يعني أن أسئلتنا وتعلقاتنا وأنظارنا تتغير على مرّ الزمان، وإن كنّا لا نلتفت إلى

هذه التغيّرات بسبب بطئها. وبسبب هذا التأثر، تتغير خصوصيات الفرد الواحد بين الزمن السابق واللاحق. لذا، فإن جميع أحكام الإنسان المسبَقة متأثرة بالتقاليد، وتتغير دائمًا. وهذا ما يؤدي إلى فهم معنى جديد للنص في كل زمن من الأزمان.

وهكذا تتضح كيفية تأثير الأحكام المسبَقة المتنوّعة في فهم الذين يتصدّون لتفسير النص أو الواقع، ويُعلَم أن هذه الأحكام مختلفة بين الأفراد بسبب تأثّرها بالتقاليد والتاريخ.

٣. دخالة الأحكام المسبَقة في الفهم بنحو غير اختياري

يعتقد غادامير بأنه حتى لو يرد المفسّر إسقاط أحكامه (هل المقصود: لو لم يرد؟) المسبَقة على النص أو على الواقعيات المُراد فهمها وتفسيرها، فإنه لا يستطيع ذلك؛ لأن الفهم يبدأ من هذه الأحكام. وفي الحقيقة، ذهب غادامير إلى أن هذه الأحكام تشكّل جزءًا من وجودنا، فلسنا مكلّفين بوضعها جانبًا، بل لا يمكننا ذلك[١]. وبالتالي، لا مفرّ للمفسر من دخالة هذه الأحكام المسبَقة في فهمه، فهذا أمر غير خاضع لاختياره وسيطرته. وهذا من قبيل عرق المفسر وجنسه - من حيث الذكورة والأنوثة -، فهي ليست تحت اختيار المفسّر حتى يمكنه أن ينسلخ عنها[٢].

---

(١) هانس جورج غادامير، **حقيقت و روش**، الصفحة ٣٩٧، نقلاً عن: أحمد واعظي، **درآمدى بر هرمنوتيك**، الصفحتان ٢٥٠ - ٢٥١.

(٢) ميّز غادامير بين الأحكام المسبَقة الصحيحة والخاطئة، فجعل الأولى منتِجة للفهم، والثانية

٤. انصهار الآفاق وإنتاج المعنى

تعتقد النظرية التقليدية أن العلاقة بين المؤلف والمفسر هي علاقة ذات طرف واحد، حيث يُصغي المفسّر إلى ما يقوله المؤلّف. أما غادامير، فلم يرتضِ هذه النظرية، واعتقد أن الفهم شبيه بحوار من طرفين؛ ففي البداية، تشكّل أحكام المفسّر المسبَقة إطارًا محدّدًا يُفهم

سببًا لسوء الفهم. ومن الطبيعي أن يذكر ملاكًا للتمييز بينهما. فاقترح مسألة المسافة التاريخية؛ حيث يرى أن المسافة التاريخية أو الزمانية الفاصلة بين الأثر - أي النص أو الواقع- والمفسر، تؤثر في كيفية الفهم؛ فإذا كان الشخص في قلب الحدث أو تفصله مسافة قليلة عنه، فإنه لا يمكنه فهمها بشكل عيني واضح بسبب وجود علائق وإحساسات خاصة عنده في مقابل هذا الحدث. أما مع مرور الزمان وازدياد هذه المسافة التاريخية، فإن إحساسات الأفراد مقابل تلك الحادثة تقل شيئًا فشيئًا، وهذا ما يتيح له فهمًا أفضل. على سبيل المثال، لو تضرر بعض المؤرخين من حملة المغول، فإن ذلك سينعكس على فهمهم لهذه الحادثة. أما المؤرخون المتأخرون، فليس لديهم إحساس إيجابي أو سلبي تجاه هذه الحادثة، وبالتالي يمكنهم الإخبار عنها بنحو عيني أكثر وضوحًا. وهكذا الأمر بالنسبة للنص، فمع مرور الزمن، تكثر الحوارات مع النص، فتصبح رأسمال يعتمد عليها المفسرون فيما بعد ويتأثرون بها، فيكون لدى هؤلاء المفسرين المتأخرين أحكام مسبَقة أكثر نضوجًا، يقرأون النص من خلالها (انظر: إمداد توران، **تاريخمندى فهم در هرمنوتيك گادامر: جستارى در حقيقت و روش**، الصفحات ١٢٥ - ١٢٧).

وعلى الرغم من تفكيك غادامير بين الأحكام المسبَقة الصحيحة وغيرها، لكنه لا يعني أنه يشجع المفسر على التخلي عن الأحكام المسبَقة الخاطئة أثناء عملية التفسير والاستفادة فقط من الأحكام المسبَقة الصحيحة؛ لأنه يعتقد أن تكوّن الأحكام المسبَقة ليس في اختيار الإنسان. لذا، حتى لو أراد المفسر أن يتجنّب الأحكام المسبَقة اعتمادًا على قواعد اختيارية، فإنه لا يستطيع ذلك؛ لأن هذه الأحكام هي أساس وجود الإنسان، فلا نستطيع تجنّبها، كما لسنا مكلّفين بذلك. مضافًا إلى أنه بناء على مباني غادامير، لا يوجد لدينا معيار وملاك لمعرفة صحة الملاك الذي نميّز به الصحيح من الخاطئ، كما لا يوجد أي معيار وملاك عيني آخر بإمكانه أن يدلّنا على الموارد التي يقترب فيها فهمنا من الواقع أو يبتعد عنه. وعندما لا يكون الهدف معلومًا بنحو قطعي، أنّى لنا أن نعلم أن تحرّكنا نحو جهة ما هو تحرك نحو الهدف؟!

النص على ضوئه. وقد اصطلح غادامير على هذا الإطار بـ «الأفق المعنائي للمفسر». وفي الحقيقة، يدفع هذا الأفق المعنائي بالمفسر إلى أن يطرح أسئلته على النص، وينتظر الجواب عنها من النص. فيُصبح النص في مقام المجيب، فيضع مجموعة من المعاني تحت اختيار المفسّر. واصطلح غادامير على هذه المجموعة من المعاني بـ «الأفق المعنائي للنص». وبالتالي، يتشكّل الفهم على ضوء هذا الحوار الحاصل بين ذهنية المفسر وذهنية النص. وعلى هذا الأساس، لا يكون الفهم عبارة عن مجرد تلقّي رسالة المؤلّف، بل هو عبارة عن امتزاج الأفق المعنائي للمفسر بالأفق المعنائي للنص. وهذا ما يصطلح عليه غادامير بـ «انصهار الآفاق»[1].

وبالتالي، عندما تحصل مواجهة بين المفسر والنص، فإن المفسّر، انطلاقًا من أحكامه المسبَقة، يقترب من النص، فينتج المعنى من خلال ذلك. وفي الحقيقة، دور المفسر هو الإنتاج، وليس دوره السعيَ للوصول إلى مراد المؤلف. ويُسمى هذا النوع من النظر إلى النص بـ «محورية المفسّر». ويواجه فيه المفسر النص، لا المؤلف؛ بل يُعتبر الكاتب أيضًا أحد قرّاء النص، ولا ترجيح له على سائر المفسّرين أو القرّاء، فلا يُلزَم المفسّرون بمتابعته[2].

---

(١) هانس جورج غادامير، **حقيقت و روش**، الصفحات ٣٠٦، ٣٧٤، ٣٧٥، ٤٦٢، ٤٦٣، نقلاً عن: أحمد واعظي، **درآمدى بر هرمنوتيك**، الصفحة ٢٦٦.

(٢) هانس جورج غادامير، **حقيقت و روش**، الصفحة ١٩٣، نقلا عن: أحمد واعظي، **درآمدى بر هرمنوتيك**، الصفحة ٢٩٧.

ولا يختص هذا الأمر بفهم النص الكتبي أو الشفهي، بل يشمل كل النتاجات الإنسانية، بل يشمل أيضًا فهم أية واقعية أخرى. على سبيل المثال، عندما يذهب مجموعة أشخاص لرؤية معرض للرسومات، فإنه من الممكن أن يفهم كلّ منهم - بحسب ذهنيته الخاصة - هذه الرسومات بنحو يختلف عن الآخرين. ولا يهمّنا ما كان مقصود الرسّام، بل المهم هو ما يفهمه الناظرون. ويُعتبر الرسّام أيضا كأحد الناظرين إلى هذه اللوحات والرسومات، فيمكن أن يفهم ما رسمه بفهم خاص به. كما أن فهم الأشخاص للظواهر الطبيعية خاضع لانصهار الأفق المعنائي لهؤلاء الأشخاص والأفق المعنائي لهذه الظواهر نفسها. وكما أن مفسّر النص يستفيد من النص فهمَه له فقط، ولا يهتم بمراد المؤلف، كذلك الأمر في فهم الواقعيات والظواهر، لا شأن لنا بتلك الواقعية، فالذي نحصل عليه هو فهمنا لها فقط.

٥. الدائرة الهرمنيوطيقية

يعتقد غادامير أن الحوار بين المفسر والنص أو بين المفسر والواقعية، لا نهاية له؛ لأن المفسّر يلتقي النص أو الواقعية أول مرة انطلاقًا من أحكامه المسبَقة، ثم يفسّر على ضوء انصهار أفقه المعنائي مع أفق النص أو الواقعية. حينئذ، يؤدي علمُه بهذا التفسير إلى تغيير أحكامه المسبَقة، فينطلق مرة أخرى إلى النص أو الواقعية مع أحكام مسبَقة جديدة، فيحصل انصهار آفاق جديد، فينتج عنه فهم جديد أيضًا. وهكذا، يظل المفسر في حركته بين أحكامه المسبَقة وبين النص أو

الواقعية، إلى ما لا نهاية. ويُصطلح على هذه العملية بـ «الدائرة الهرمنيوطيقية»[1] أو الحلقة الهرمنيوطيقية.

نتائج الهرمنيوطيقا الفلسفية

فهمُ غادامير لعملية الفهم، يجرّنا بشكل منطقي نحو عدد من النتائج، أهمها:

١. عدم إمكان فهم الواقع ومراد المؤلف

بناء على ما تقدم، يرى غادامير أنه لا يوجد فهم بلا أحكام مسبقة. وبالتالي، لا يوجد أي فهم خالص وغير مشوب بذهنية المفسر، فيستحيل أن نحصل على فهم مطابق للواقع. وهذا من قبيل قطعة القماش الملونة المُلقاة في حوض ماء كان ذا لون محدد، فإن لون الماء لن يصبح كلون هذه القطعة من القماش. وبالتالي، لا يمكننا أن نفهم أية واقعية كما هي عليه، كما لا يمكن أن ندرك معنى أي نص كما أراده مؤلفه.

---

(1) Hermeneutic circle.

ويُسمى أيضا بـ «الدور الهرمنيوطيقي». ولا يُراد به الدور الفلسفي المصطلح وهو توقف الشيء على نفسه وهو محال، بل المراد به المعنى العرفي.

٢. عدم ثبات الفهم

يعتقد غادامير أن الفهم متغير من جهات مختلفة، ولا يوجد فهم ثابت مهما كان متعلَقه؛ لأنه:

أولًا: تقدم أن الأحكام المسبَقة تؤثر في الفهم. وهذه الأحكام مختلفة ومتغيرة بسبب تأثّرها بالتقاليد والتاريخ. وبالتالي، سيختلف فهم الأشخاص المبني على هذه الأحكام المختلفة، فلا يمكن لشخصين أن يفهما واقعية واحدة أو نصًا واحدًا بفهم واحد. وعلى هذا الأساس، عندما يلتقي الأشخاص مع النص، فإنه سيحصل لدينا آفاق مختلفة ومتعددة بعدد هؤلاء الأشخاص، فنحصل على تفاسير مختلفة.

وثانيًا: انطلاقًا من الدائرة الهرمنيوطيقية، يتضح أن العلاقة بين المفسر والواقعية هي علاقة متبادلة، ولا تصل إلى نهاية. وبناء على هذه الدائرة الهرمنيوطيقية، فإن الأحكام المسبَقة للشخص الواحد تكون في حالة تغيّر أيضًا. وعلى هذا الأساس، لا يمكن لفهم الشخص الواحد أن يكون ثابتًا. وبالتالي، ليس عدد المفسّرين فقط هو الذي يؤدي إلى حصولنا على عدد من التفاسير، بل إن عدد رجوع المفسر الواحد إلى النص سيُعطينا تفاسير بعدد هذه الرجوعات. لذا، سيكون فهم النص عملية لا متناهية ولا تقف عند حد، فلا يمكننا في أية حالة من الحالات أن ننسب معنى نهائيًا وقطعيًا للنص.

وثالثًا: يزداد تغيّر الفهم عندما يكون الموضوع المراد فهمه هو الإنسان أو مصنوعاته كالهياكل ومختلف الصناعات والآثار الفنية واللغة والنصوص. في هذه الحالة، يشتد سيلان الفهم؛ لأن موضوعه

- الذي هو أمر إنساني ومتغير - في حالة تبدّل مستمر. وهذا شبيه بما لو أردنا أن نصف لون ماء الحوض الذي ليس له لون ثابت، بل يتأثر دائمًا بالألوان الأخرى، وهو دومًا في حالة تغيّر.

وهكذا يتضح أن الأمور التي تؤدي إلى تغيّر الفهم وعدم ثباته، هي: أحكام الأفراد المسبَقة والمتنوّعة، والدائرة الهرمنيوطيقية التي تؤثر في تغيّر هذه الأحكام المسبَقة، وتغير موضوع الفهم في النص أو سائر الظواهر الإنسانية. وبالتالي، لا يوجد لدينا أي فهم خالص وقطعي وثابت، ولا يمكن لأحد أن يدّعي أبًدا أنه يستطيع وصف واقعية من الواقعيات بنحو ثابت، أو أنه يستطيع الوصول إلى معنى نهائي ومتعيّن لأي نص من النصوص.

٣. النسبية

لا يوجد بين الأفهام والتفاسير اللامحدودة لنص ما، معيارٌ لتمييز التفاسير والأفهام الصحيحة من غيرها؛ لأن فهم واقعية ما أو تفسير نص ما يكون صحيحًا أو غير صحيح، عندما نقيسه إلى تلك الواقعية أو إلى مراد المؤلف. فبناء على محورية المفسر التي لا يُعتنى فيها بفهم الواقع أو مراد المؤلف، لا يوجد معيار لتشخيص الفهم الصحيح من غيره. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا أن نصف أي فهم من الأفهام بأنه الأفضل أو الأكثر اعتبارًا وقيمة. ويعتقد غادامير أنه بدلًا من ترجيح بعض الأفهام على بعض، لا بد من الحديث عن الفرق بينها: «يكفي أن

نقول إننا نفهم بطرق مختلفة، وهذا طبعا إن كنّا نفهم شيئًا»[1]. وفي الحقيقة، هذا هو مدّعى النسبيين. لذا، تُعدّ الهرمنيوطيقا الفلسفية من أدلة النسبية. فيتضح أنه منطقيًا يلزم من الهرمنيوطيقا الفلسفية القول بالنسبية، وإن أمكن أن يكون بعض أتباع هذه الهرمنيوطيقا غيرَ معترفين بقبولهم للنسبية.

تأمل: إلى أي قسم من أقسام الهرمنيوطيقا الفلسفية تشير هذه العبارات:
- «لا يمكن لأي عالم أو مفسر أو كاتب أن يوجِد أو يرتّب أفكاره ومعارفه من العدم».
- «العبارات لا تحمل معانيَ، بل متعطّشة لها».
- «يجب عدم التخوّف من حقيقة عدم وجود ملاك تام (١٠٠٪) لإثبات فهم لنص واحد».

تحليل ونقد

١. إن مسائل الهرمنيوطيقا الفلسفية متناقضة. إذ يرى غادامير أنه: «لا يوجد فهم ثابت»، و«أن كل فهم يحصل على ضوء ذهنية المفسّر»، و«يستحيل الوصول إلى فهم عيني وواقعي». إذا كان كذلك، نسأل غادامير: هل فهم هذه الأمور ثابت أم لا؟ وهل يحصل دون تدخل

---

(١) هانس جورج غادامير، **حقيقت و روش**، الصفحة ٢٩٧، نقلاً عن: أحمد واعظي، **درآمدى بر هرمنوتيك**، الصفحة ٣٠١.

ذهنية المفسر؟ وهل هو واقعي وعيني؟ فإن أجاب بالإثبات، فهذا معناه أنه قبِل وجود فهم ثابت، وواقعي، ولا دخالة لذهنية المفسر به. فينتقض بذلك مدّعاه. وأما إن أجاب بالنفي، فهذا يعني أنه يمكن أن تتغيّر هذه الأفهام في بعض الأيام، فحينئذ يمكن الحصول على فهم ثابت وواقعي ولا دخالة لذهنية المفسر به. ومن الواضح أنه في هذه الحال، ينهدم مدّعى الهرمنيوطيقا الفلسفية.

٢. يدّعي غادامير تأثّر كل فهم بأحكام المفسّر المسبَقة. وبالتالي، لا يمكن ترجيح أي فهم على سائر الأفهام. وغاية ما يمكننا هو الحديث عن اختلاف الأفهام، وليس عن التفاضل فيما بينها. وإن كان كذلك، فإنه لن يبقى ثمة فرق بين فهم الشخص المتخصص وبين الشخص العادي. كما سيكون فهم غادامير كفهم مخالفيه، ناشئًا من أحكامه المسبَقة، ولا ترجيح لمدّعاه على مدّعى مخالفيه. وبعبارة أخرى: لا يحق لغادامير أن يعتبر نظريته فهمًا أفضل في مجال أنطولوجيا الفهم. فحتى لو قضى سنوات في البحث والتأمل في نظريته، فإن كلّ هذا لا يصيّرها أفضل من سائر النظريات، بل تبقى مثلها مثل أي نظرية أخرى، ولا تترجّح عليها. مضافًا إلى ذلك، يلزم من كلام غادامير أنه في حال وجود تفسيرين متناقضين لنص واحد، يكون كلّ منهما معتبرًا، وهذا يعني اعتبار الأمرين المتناقضين. وهذا من أهم الإشكالات التي أوردها معاصرو غادامير عليه أثناء حياته[1].

---

(١) لقد تعرّضت نظرية غادامير لأشد المواجهة من معاصريه، من قبيل: إريك هِرش، وإميلو بِتّي، وريكور، وهابرماس. وسنشير إلى بعض هذه الانتقادات في هامش لاحق.

٣. بناء على الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير، لا يبقى ثمة معنى للفهم الخاطئ أو غير المعتبر. والحال، أن كل إنسان يمرّ أثناء حياته بفهم أو تفسير خاطئين. على سبيل المثال، من يريد الوصول إلى مقصد محدد فيستخدم خريطة ما أو عنوانًا لهذا المقصد، فإنه يمكن أن يضلّ الطريق بسبب فهمه الخاطئ، فلا يصل إلى مقصده. كما أنه من يتناول دواء مرضه على طبق علاج الطبيب وإرشاداته، فإنه يمكنه أن يتضرر بسبب فهمه الخاطئ لوصفة الطبيب أو استفادته الخاطئة من الدواء. وهكذا الأمر في الكثير من الموارد، نجد الأشخاص يتّهمون بعضهم بعضًا بأنهم لم يفهموا كلامهم، وهذا معناه وجود فرق بين الفهم الصحيح والخاطئ. فكيف يمكن مع ذلك أن نقبَل بأن الفهم الخاطئ لا معنى له، وأن كل الأفهام معتبَرة بنحو واحد، ولا ترجيح لفهم على آخر؟

٤. خلص غادامير إلى عدم وجود فهم ثابت وواحد. والحال أن القضايا البديهية في المنطق والرياضيات ثابتة. فإننا نُدرك هذه الأصول بنحو واحد، ولا تتأثر بالأحكام المسبَقة، كما لا تتغيّر بسبب تغير التاريخ والتقاليد. بل إن غادامير نفسه، استفاد كسائر الفلاسفة من القواعد العقلية البديهية والقواعد المنطقية. ولو كانت هذه القواعد غير ثابتة أيضًا، فإنه سيسدّ كل الأبواب الممكنة لإثبات نظريته. فعلى سبيل المثال، لو ادّعى غادامير عدم ثبات فهم أصل التناقض أيضًا، فإنه لن يمكنه بيان مدّعاه ولا إثباته.

٥. لو غضضنا النظر عن هذه الإشكالات النقضية، نجد أن غادامير قد ذكر بعض الدعاوى بلا دليل، ثم استفاد من نتائجها. وهذه الأمور

التي ادّعاها هي: دخالة الأحكام المسبَقة في فهم النص، ولا اختيارية هذه الدخالة، وانصهار الآفـاق، والـدور الهرمنيوطيقي. فتركها بلا استدلال، وصبّ الكلام على توضيح نتائجها. فكيف يمكننا قبول دعوى بلا دليل؟

٦. من خلال تأكيدها على محورية المفسّر، ألغت الهرمنيوطيقا الفلسفية الدور الأساس للمؤلف. والحال، أن العقلاء يرون الإغفال التام لمقصود المؤلف أمرًا غير معقول، لأنه:

أولًا: في أغلب الأحيان، يدوّن المؤلف نصه لأجل نقل مقصوده إلى المخاطَب. لذا، يصرف الوقت والجهد على هذا التدوين، ويبذل قصارى وسعه في انتخاب الألفاظ بدقّة، ثم يعيد قراءة ما كتبه. فلم يفعل ذلك حتى يفهمه كل شخص حسبما يريد ويفسّره على هواه، بل هدفه هو نقل أفكاره بأفضل شكل ممكن بحيث يتخذ التدابير الممكنة حذرًا من وقوع المخاطَب في سوء الفهم. نعم، قد تجد بعض الرسّامين مثلًا، يرسمون اللوحات بقصد أن يفهمها كل مخاطَب كما يشاء اعتمادًا على قبلياته الذهنية. لكنه ليس مرادَ كل مؤلف قطعًا. وفي الحقيقة، إن أهم استخدام للغة هو نقل المعاني والمقاصد من المتكلم والكاتب إلى السامع والقارئ، وهدف العقلاء من الكلام هو نقل ما في ذهنهم إلى الآخرين. فليست اللغة أداة ممهّدة لنشوء الأفهام المختلفة.

وثانيًا: إن من أهم أهداف القرّاء هو الوصول إلى مراد المؤلف. إذ لا شك أن المحققين يبحثون في كتاب محدد ويقرأونه بالكامل لأجل

معرفة رأي الكاتب، وليس غرضهم إسقاط ذهنياتهم على الكتاب. فكل جهد المحققين والباحثين منصبٌ على فهم الواقعية التي يبحثون عنها كما هي أو فهم النص الذي يقرأونه بالنحو الذي هو عليه، بحيث يتجرّدون عن الحب والبغض، ويتجنّبون إسقاط رغباتهم وهواجسهم. وهكذا الأمر بالنسبة للناقدين، فهم يسعون أولًا لفهم مراد المؤلف، ثم يوافقونه أو يخالفونه. ولأجل ذلك، عندما يرى العقلاء شخصًا يفسّر كلام المؤلف على طبق رأيه وبما يخالف مراد المؤلف، فإنهم يتهمونه بالتفسير بالرأي ويذمّونه. فكل هذه الأمور تدلّ على اهتمام العقلاء بمقصود المؤلف أثناء مواجهتهم مع أي نص كان[١].

(١) ذكر الناقدون إشكالات أخرى على نظرية محورية المفسر. على سبيل المثال، قال إميلو بِتّي - وهو أحد أهم المنتقدين للهرمنيوطيقا الفلسفية -: إن تأكيد غادامير على دخالة الأحكام المسبَقة في التفسير، قد غيّر ماهية التفسير إلى التطبيق، وبدّل الهدف الأصلي للمفسّر. فعلى أساس هذه النظرية، لا يتعرّف المفسّر على النص من جديد، بل يُنتج أنواعا من الفهم الجديد؛ وهذا ما يسحب التفسير نحو التفسير بالرأي. وقال بِتّي في إشكال آخر: يعتقد غادامير بأن دخالة أحكام المفسّر المسبَقة ركنٌ أساس في عملية التفسير، بحيث لا يمكن أن يحصل أي فهم من دونها. والحال - والكلام لا زال لبِتّي - أنه لا يستطيع المفسّر الاستفادة من أحكامه المسبَقة طالما أنه لم يفهم معنى الألفاظ المستعمَلة في النص. وعلى سبيل المثال، طالما أن الحقوقي لم يفهم معنى النص القانوني، فإنه لا يمكنه تطبيقه على مورد خاص اعتمادًا على أحكامه المسبَقة. وعلى هذا الأساس، لا يصح القول بأن «كلّ فهم مرتبط بدخالة الأحكام المسبَقة»؛ لأنه لا بد أولًا من فهم معنى الألفاظ المستعمَلة في النص، ثم بعد ذلك تصل المرحلة التي تتدخّل فيها الأحكام المسبَقة في عملية الفهم (لمزيد من الاطلاع على بعض انتقادات بِتّي وغيره من ناقدي غادامير، انظر: محمد عرب صالحي، «نقدى بر هرمنوتيك فلسفى گادامر»، **قبسات**، العدد ٥٨، شتاء ١٣٨٩؛ أحمد واعظي، **درآمدى بر هرمنوتيك**، الصفحة ٤٥٥).

٧. انطلاقًا من الهرمنيوطيقا الفلسفية، يلزم أن تكون كل الآثار الإنسانية والفكرية التابعة للقرون السابقة، غيرَ قابلة للفهم؛ لأن التقاليد التي نعيشها مغايرة لتقاليد ذلك الزمن الغابر. والحال أننا نجد الكثير من العلماء يعكفون على تحقيق هذه الآثار، والكشف عن الخط واللغة السائدَين في تلك العصور، وتسجيل الملاحظات على بعض الأفكار القديمة التي فُهمت بنحو خاطئ. بل بناء على نظرية غادامير، لا يمكن لشخصين متعاصرين أن يفهما كلام بعضهما بعضًا؛ بسبب اختلاف الأفق المعنائي لكل منهما. وهذا ما يعني سدّ باب المحاورة والتفاهم. وليت شعري، كيف يتوقّع غادامير حينئذ أن نفهم كلامه[1]!

---

(١) هذا النقد ذكره إريك هِرش - وهو من الهرمنيوطيقيين الأمريكيين المعاصرين - على غادامير. ومن انتقاداته الأخرى، نشير إلى ثلاثة:

١) يلزم من كلام غادامير عدم وجود معنى متعيّن للنص، وبالتالي، يكون التفسير أمرًا لغويًا لا طائل منه. فهل يمكن الحديث عن تفسير نص لا يوجد له أي معنى متعيّن؟

٢) يعتقد غادامير بأن المفسر في صدد توليد معنى محدد، وليس في مقام الوصول إلى مراد المؤلف. لكن لا ينسجم هذا التحليل منه مع نقد التاريخ التقليدي حيث يُبحث فيه أولًا عن معنى النصوص التاريخية. فلو قلنا بعدم إمكان الوصول إلى مراد المؤلف، فإنه سيلزم لغوية البحث عن معنى النصوص التاريخية.

٣) يبقى السؤال: ما هو الأمر الذي فهمه المفسر؟ لا يستطيع غادامير الحديث عن شيء باسم المعنى الأصلي للنص؛ لأنه غير منسجم مع تاريخية الفهم. فهو يعتقد أن معنى النص يتحدد على ضوء الأفق المعنائي للمفسر. وهذا معناه عدم وجود شيء باسم معنى النص بحيث يكون مستقلًا عن الأفق المعنائي للمفسر. حينئذ نسأل: إن لم يمكننا تصور معنى للنص مستقل عن الأفق المعنائي للمفسر، ففي هذه الحالة، ما هو هذا الشيء الذي يتركّب وينصهر مع الأفق المعنائي للمفسر؟ أولم يقل غادامير نفسه بحصول انصهار للآفاق؟ فلا بد من أن يلتزم بوجود معنى أصلي للنص مستقل عن الأفق المعنائي للمفسر حتى يمكن حصول مثل هذا الانصهار

تأمل: بيّن نظرية غادامير فيما يرتبط بسيلان الفهم والتفاسير المتعددة، تارة من منظور محورية المؤلف، وأخرى من منظور محورية المفسر، وقارن بين النتائج المترتبة على كلّ من النظرتين. ثم بيّن أيًّا من المنظورين ينفع لهذه النظرية، وأيهما يضرّها؟

دور القبليات في الفهم

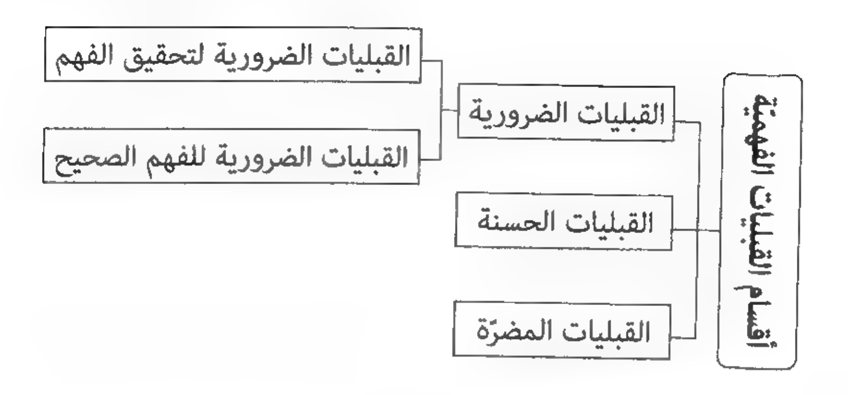
تقدّم أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تعتبر فهم الإنسان متغيرًا بسبب الأحكام المسبَقة المختلفة والمتغيرة بين الأشخاص، والتي تؤثر في أفهامهم بنحو لا إرادي. وكل هذه الأحكام المسبَقة مشتركة من هذه الحيثية. وفي هذه الحالة، سيكون فهم أي شيء من قبيل سقوط قطعة قماش ملونة وقابلة لأن يتغير لونها في ماء حوض كان ملونًا. فالأحكام المسبَقة هي من قبيل اللون السابق لماء الحوض، حيث يؤثر على كل ما يرد عليه. طبعًا، يعتقد غادامير بعدم وجود تشابه بين حوض أفهام البشر وألوانه، وبعدم ثبات لون أي حوض من هذه الأحواض. وقد تبيّن فساد هذه النظرية انطلاقًا من النقد والمناقشة السابقة. لكن، هل رفض الهرمنيوطيقا الفلسفية يعني عدم تأثير الأحكام المسبَقة في الفهم؟ هل حوض فهمنا ليس له أي لون محدد؟

بين الآفاق المعنائية (Eric D. Hirsh, Validity in Iterpretation, p. 245 - 253)، نقلًا عن: أحمد واعظي، **درآمدى بر هرمنوتيك**، الصفحات ٤٨٥ - ٤٨٩).

في مقام الإجابة عن هذه الأسئلة، لا بد من تقسيم الأمور السابقة وجودًا على الفهم، والتي بإمكانها التأثير عليه. وهذا ما يمكّننا من دراسة تأثيرها على الفهم.

وتجدر الإشارة إلى أنه يستحيل أن تكون كل أفهام شخص واحد متأثرة بأفهامه السابقة؛ لأنه يلزم ارتباط كل فهم بالفهم السابق، فنقع في التسلسل، فيستحيل تحقق أي فهم من الأفهام. وقد تقدم في الدرس الثاني، أن المعرفة الحضورية هي معرفة بلا واسطة، وغير مبنية على فهم آخر. أما سائر الأفهام، فتؤثر وتتأثر فيما بينها، فيقع بعضها تحت تأثير بعضها الآخر، مضافًا إلى تأثرها باتجاهات الإنسان وميوله. وبناء عليه، يتضح أنه يمكن تقسيم الأمور التي يمكن أن تؤثر في هذه الأفهام إلى: المعارف والميول. فعلى سبيل المثال، إن معرفة المعنى اللغوي تؤثر في فهم كلام المتكلم. كما أن ميلنا القلبي نحو مؤلف ما، يجعل كلامه أكثر تأثيرًا فينا. وبالتالي، بدلًا من التعبير بـ «الأحكام المسبَقة» أو بـ «القبليات المعرفية»، نرى أن الأنسب التعبير بـ «قبليات الفهم». وعلى هذا الأساس، فإن قبليات الفهم - التي تؤثر في بعض الأفهام - إما أن تكون من سنخ العلوم أو من سنخ الميول.

ومن جهة أخرى، يمكن تقسيم قبليات الفهم إلى ثلاثة أقسام، هي: الضرورية، والحسنة، والمضرّة. وسنشرع فيما يلي في توضيح هذه الأقسام:



١. القبليات الضرورية

المراد من القبليات الضرورية هو العلوم والميول التي نحتاج إليها في بعض الموارد - كما في فهم معنى الكلام - لتحقق أصل الفهم أو لتحقق الفهم الصحيح. فبعض هذه القبليات هي بمثابة أدوات عملية الفهم، بمعنى توقف الفهم عليها، بحيث لو أتيت بأكثر الأفراد مهارة، فإنهم عاجزون عن الفهم دون هذه الأدوات. ويمكننا تشبيه هذه القبليات بمستقبِل الموجات (كالمذياع والتلفزيون) الذي يتوقّف عليه استقبال الموجات المبثوثة في الفضاء. ومن هذا القبيل علم اللغة بالنسبة إلى فهم الكلام؛ لأن الكلام مبني على مجموعة من الأوضاع اللغوية، بحيث يستحيل فهم الكلام دون الاطلاع على هذه الأوضاع. فمثلًا، لا يستطيع الجاهل باللغة العربية أن يفهم الآيات القرآنية طالما أنها لم تُترجَم إلى لغة أخرى.

ويوجد قسم آخر من القبليات الضرورية، التي لا تؤثر في أصل تحقق الفهم، لكن يتوقف عليها تحقق الفهم الصحيح. على سبيل

المثال، لا يمكن فهم تمام مراد المتكلم إن لم نكن مطّلعين على القواعد النحوية والأصـول الحاكمة على المحاورة العقلائية (من قبيل: الالتفات إلى القرائن المتصلة بالكلام، أو القرائن المنفصلة الضرورية في فهم النص بشكل صحيح). فالتعرّف مثلًا على نظرة حافظ العرفانية، يجعلنا نحمل بعض الألفاظ المستخدَمة في أشعاره - من قبيل: الحاجب والخال ومي وغير ذلـك - على الكناية عن المعاني العرفانية. كما أن الالتفات إلى الأدلة الدالة على تنزيه الله عن الجسمانية، تكون من القبليات الضرورية للفهم الصحيح لمثل آية ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[1] وآية ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[2].

٢. القبليات الحسنة

المراد من القبليات الحسنة لفهم النص، الأمور التي لا يتوقف عليها فهم معاني الألفاظ ولا فهم المراد الأصلي للمؤلف، لكنها تساعد على استخراج معان جديدة وعميقة من النص. فمن هذا القبيل مثلًا الأسئلة الجديدة التي يعرضها المفسر على النص فيستفيد في أخذ الجواب منه، من دون الاعتماد على الأحكام المسبَقة. وبالتالي، يمكن أن نسأل عن علاقة المسائل القرآنية بالتعددية والليبرالية والاشتراكية و...، ونسعى للحصول على الأجوبة المناسبة اعتمادًا على أسلوب تفسير ممنهج.

---

(١) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٢) سورة الفتح، الآية ١٠.

وهكذا، يمكننا الاستفادة من القبليات الحسنة لأجل الوصول إلى فهم أعمق لسائر الواقعيات. فعلى سبيل المثال، من ينظر إلى الظواهر الطبيعية بحيث يريد الكشف عن علاقاتها العلية والمعلولية - إن وُجدت -، فإنه بإمكانه أن يفهم القوانين الطبيعية، ومن ينظر إلى هذه الظواهر بحيث يُدرك تدخل يد حكيمة - إن وُجدت - في تدبير تكوينها، فإنه بإمكانه أن يرى هذه الظواهر آياتٍ إلهية.

وتُسمى هذه العملية باستنطاق النص أو الواقعية. وسنحصل على أفهام متنوعة غير متنافية فيما بينها بحسب تنوّع هذه الأسئلة، بل إن حصلت هذه الأفهام بطريقة صحيحة، فإنها ستكون معتبرة كلها. نعم، لا يلزم أن يكون كل نص أو واقعية قابلًا للإجابة عن أي سؤال، بل تختلف خصوصياتهما وخصوصيات موجِدهما ومقاصده، فتكون النصوص والواقعية مختلفة عن بعضها بعضًا من هذه الجهة.

٣. القبليات المضرّة

المراد من القبليات المضرّة هو تلك الطائفة من العلوم والميول التي يتمّ إسقاطها على النص أو الواقعية. فالقارئ أو السامع يُعمِل هذا النوع من القبليات ويحمّلها على النص عندما يقرأ نصًّا، فيفسّره طبق علومه وميوله، دون أن يعتمد في ذلك على أية قرينة أو دليل. على سبيل المثال، لو كان لدينا شخصان، أحدهما عدوّ للآخر، فيمكن أن يحمل أحدهما كلام الآخر على خلاف ظاهره دون الاستناد إلى القرائن الموجودة في الكلام، فيتهمه بالرأي الخاطئ. كما يمكن أن يكون لدينا

صديقان حميمان، فيمكن أن لا يرى أحدهما عيوبَ الآخر بسبب هذه العلاقة الوطيدة بينهما، أو يكون لدينا شخص يعتقد بحقانية جميع الأديان، فتراه يُسقط هذا المعتقد على الآيات القرآنية.

والفرق بين هذه الطائفة من القبليات وبين القبليات الحسنة، أن الحسنة تؤثر فقط في استنطاق النص أو الواقعية؛ أي في عرض الأسئلة عليهما، ولا تؤثر في فهم الأجوبة، إذ تحصل الأجوبة دون تدخّل هذه الطائفة من القبليات. أما القبليات المضرّة، فهي تحدد الجواب في مرحلة سابقة، ثم تُسقطه على النص أو الواقعية وتُحمّلهما إياه.

والحاصل: أن القبليات المؤثرة على بعض أنواع الفهم، هي على ثلاثة أقسام: القبليات الضرورية التي يتوقف عليها أصل الفهم أو الفهم الصحيح، والقبليات الحسنة التي لا يكون تدخلها في الفهم الصحيح ضروريًا أو ممنوعًا، لكنها تكون مؤثرة من جهة الوصول إلى فهم أعمق وأجدد، والقبليات المضرّة التي يكون تدخلها مانعًا من الوصول إلى الفهم الصحيح، فيجب عدم الاعتماد عليها في الفهم.

ويعتقد أنصار الهرمنيوطيقا الفلسفية:

أولًا: أن تحقق الفهم مرتبط بالأحكام المسبَقة.

وثانيًا: أنه لا يمكن للأحكام المسبَقة أن تنفكّ عن المفسر، بل يعتمد عليها المفسر بنحو لا إرادي في فهم النص.

وثالثًا: أن كل الأحكام المسبَقة مانعة للمفسّر من الوصول إلى مراد المؤلف، فلا تنسجم دخالتها في الفهم مع كون القارئ موضوعيًّا محايدًا.

لكن، انطلاقًا من أقسام القبليات التي وافاك الحديث عنها وعن كيفية تأثير كلّ منها على الفهم، لا بد من القول:

أولًا: لا يتأثر كلّ فهم بالقبليات والأحكام المسبّقة.

وثانيًا: يمكن أن يكون تأثير هذه الأقسام من القبليات كلها بنحو إرادي واختياري. على سبيل المثال، يمكن للشخص أن يتجنب تدخل ميوله في فهم النص، كما من الممكن أن لا يستفيد بنحو واعٍ واختياري من القبليات الضرورية، وبالتالي، لا يفهم شيئًا من النص، أو يُبتلى بسوء الفهم.

وثالثًا: ليس تأثير أقسام القبليات في الفهم على نحو واحد؛ فبعضها ضروري لتحقق أصل الفهم، وبعضها ضروري للفهم الصحيح، وبعضها مفيد في تعميق الفهم، وبعضها مانع من تحقق الفهم الصحيح.

تأمل: يمكن لشخص يصف الانسجام بين وثيقة حقوق البشر وبين التعاليم الإسلامية، أن يُلاحظ ذيل المادة ١٨ المبنية على حرية الفكر والمُعتقد، فيقول: صحيح أن القرآن أتى بمذهب محدد، إلا أنه يُعلن عن قبوله لحرية المعتقد حيث يقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي

ٱلدِّينِۖ﴾. من أي قسم من أقسام القبليات قد استفاد هذا الشخص؟ بيّن ذلك.

كيفية التعامل مع القبليات

بناء على ما تقدم آنفا، يتّضح أن كيفية تعاملنا مع هذه القبليات يجب أن تكون مختلفة: ففي الموارد التي يمكن أن يكون للفهم قبليات ضرورية، ففي هذه الحالة، يجب التعرّف على هذه القبليات واكتسابها. كذلك يجب التدقيق في العديد من الأمور من أجل الوصول إلى فهم أعمق والسعي نحو فهم الأمور الأهم عند التأمل في الواقعيات. كما يجب، عند فهم الواقعيات، أن لا نُدخل معتقداتنا وآراءنا وميولنا الشخصية، حتى لا نقع في فخ التفسير بالرأي والفهم الخاطئ.

قد يُقال إن وجود بعض القبليات المضرّة خارج عن اختيارنا؛ فهي تؤثر في فهمنا بنحو لا إرادي. لكن، لا بد من الالتفات، أولًا: إلى أن إيجاد الكثير من هذه القبليات وتقويتها أو تضعيفها هو أمر اختياري. فمثلًا، يمكننا تجنّب بعض أنواع الحب والبغض غير المفيدة، وأن نعدّل من ميولنا. وثانيًا: على الرغم من كون بعض هذه القبليات خارجة عن اختيارنا، إلا أن إعمالَها في الفهم والاعتماد عليها، هو أمر اختياري. ولمّا كان الاعتماد على هذه الطائفة من القبليات مانعًا من الفهم الصحيح، كان من الخطأ الاعتماد عليها، ولزم الاجتناب عنها.

نعم، قد يكون تجنّبها في بعض الموارد أو بالنسبة لبعض الأفراد - مثلًا بسبب الضعف في الجانب الأخلاقي - أمرًا صعبًا، لكن يمكننا أن نتدرّب على التغلّب عليها كما نفعل مع أي أمر اختياري آخر.

وتجدر الإشارة إلى أنه في مقام الفهم الصحيح لكلمات الآخرين، لا يجب أن نتخلى عن كل القبليات المضرّة، بل يكفي أن لا نُعمِلها في فهم النص أو الواقع الذي نواجهه. وهذا من قبيل الشخص الذي لديه في حقيبته بعض الأدوات المتنوعة، فإنه عندما يواجه مشكلة خاصة، تراه يستفيد فقط من الأدوات المناسبة. نعم، ما يمكن أن يؤدي إلى ظهور بعض المشاكل، هو الاستفادة من الوسائل غير المناسبة، وليس وجودها ضمن تلك الحقيبة. فعلى سبيل المثال، لا يجب أثناء الفهم الصحيح أن يُعدم الشخص دوافعه الشخصية وميوله الجنسية وكل توقعاته وما يحبه ويكرهه، بل يكفي أن لا يعتمد عليها في مقام فهم الواقع أو فهم مراد المؤلف.

ولو لاحظنا الكمّ الكبير من كتب المفكرين الذين يشرحون آراء مخالفيهم وينقدونها، نجدهم في العديد من الموارد يضعون قبلياتهم المضرّة جانبا، ثم يفهمون كلام خصمهم بنحو محايد وموضوعي، ثم يعمدون إلى شرحه ونقده[1]. كما نجد بعضهم لا يراعي الإنصاف

---

(١) ويُعدّ الشهيد مطهري نموذجًا بارزًا في هذا المجال. فقد كان أثناء تدريسه لفلسفة الشيوعية، يوضّح آراءهم ومدعياتهم بنحو أبهر القادة الشيوعيين في إيران. وقد وصف إحسان طبري - وهو أحد المنظرين للشيوعية وعضو في أكاديمية العلوم السوفيتيّة - تدريس الشهيد مطهري بقوله: لقد كان يبيّن الشيوعية كما هي عليه، دون زيادة أو نقصان، بل كان يشيّد

العلمي. ومن الواضح أن المورد الأول يستحق فاعله المدح عليه، والمورد الثاني موجِب للذم. وكيفما كان، فهذا بنفسه دليل على أن عدم الاعتماد على هذه القبليات المضرّة أمر اختياري وضروري أيضًا. وفي الحقيقة، إن القول بحرية التفكير والنقد الموضوعي لآراء الآخرين، يستلزم أن نقبل الكلام الصحيح حتى ممّن نخالفه في سائر آرائه وميوله، وأن نرفض الكلام الخاطئ حتى ممّن نوافقه في سائر آرائه وميوله.

لها بعض الأدلة التي لم تخطر ببالنا، ثم بعد ذلك ينقد كل أدلتها ويردّها.

خلاصة الدرس

١. تُعدّ الهرمنيوطيقا الفلسفية من أحد مباني النسبية، التي تستلزم عدم ثبات أي فهم. وبالتالي، لا يوجد معيار ثابت لتمييز المعرفة الصحيحة عن غيرها.

٢. على أساس الهرمنيوطيقا الفلسفية، تؤثر الأحكام المسبَقة المختلفة بين الأشخاص - والتي لها جذور في التاريخ والتقاليد - في عملية الفهم بنحو لا إرادي.

٣. الأحكام المسبَقة شرط لتحقق الفهم، بحيث يحصل الفهم من خلال انصهار الأفق المعنائي للمفسر مع الأفق المعنائي للنص. وهذا الفهم مرتبط بالدور الهرمنيوطيقي، بحيث يؤثر في الأفهام اللاحقة، ويوفّر الشروط لنشوء فهم جديد.

٤. من نتائج الهرمنيوطيقا الفلسفية استحالة الوصول إلى الواقع وإلى مقصود المؤلف.

٥. من نتائج الهرمنيوطيقا الفلسفية أيضًا عدم ثبات أي فهم؛ بسبب اختلاف الأفراد في الأحكام المسبَقة، وتأثير الدور الهرمنيوطيقي في تغير الفهم واختلافه. مضافًا إلى أنه عندما يكون متعلَق الفهم أمرًا إنسانيًا، فإن هذا التغير والتبدّل يتأكد بنحو أكثر.

٦. من نتائج الهرمنيوطيقا الفلسفية أيضًا هو الاتجاه النسبي (أي النسبية)؛ لأنه بناء عليها لا يوجد معيار لتمييز الفهم الصحيح والمعتبر.

٧. تُعدّ الهرمنيوطيقا الفلسفية مسألة متناقضة في نفسها، مضافًا إلى عدم الاستدلال على الكثير من مدّعياتها.
٨. لا ترى الهرمنيوطيقا الفلسفية فرقًا بين التفسير الصادر عن الفرد المتخصص، وبين التفسير الصادر عن الإنسان العادي؛ بل على أساسها، لا ترجيح لتفسير على آخر. وبالتالي، لا يمكننا ترجيح الهرمنيوطيقا الفلسفية على غيرها من النظريات المخالفة.
٩. لا مجال للخطأ في الهرمنيوطيقا الفلسفية، والحال أنه لدى كل شخص تجربة عن الخطأ في الفهم.
١٠. البديهيات الرياضية والمنطقية ثابتة دائمًا، وتُعدّ أمثلة نقضية على مدّعى الهرمنيوطيقا الفلسفية.
١١. يوجد تعارض بين الهرمنيوطيقا الفلسفية وقواعد المحاورة العقلائية؛ إذ هدف المؤلف أو المتكلم في أغلب هذه المحاورات هو إيصال مقصوده إلى المخاطَب، وهدف القارئ والسامع فيها هو الوصول إلى مقصود المؤلف أو المتكلم. مضافاً إلى أن الفهم العقلائي يرى أن باب المحاورة والتفاهم مفتوح.
١٢. لا يحتاج كلّ فهم إلى أمور قبلية، وإلا لم يمكن تحقق أي فهم.
١٣. القبليات المؤثرة في بعض أنواع الفهم، هي إما من سنخ العلوم أو من سنخ الميول. كما تنقسم هذه القبليات إلى: ضرورية وحسنة ومضرّة.
١٤. القبليات الضرورية هي التي يتوقف عليها أصل الفهم أو الفهم الصحيح، من قبيل: معرفة اللغة لأجل فهم أصل المعنى، ومعرفة قواعد المحاورة لأجل فهم مراد المتكلم أو المؤلف بنحو صحيح.

١٥. القبليات الحسنة هي التي لا يتوقف عليها فهم المراد الأصلي للمؤلف ولا إدراك أصل أية واقعية، لكنها من خلال استنطاق النص أو الواقعية، تساهم في استخراج معان جديدة وإدراك للواقعية بشكل أعمق.
١٦. القبليات المضرّة هي العلوم والميول التي تُسقَط على النص أو الواقعية على الرغم من عدم ارتباطها بفهمهما.
١٧. القبليات المضرّة هي القبليات الوحيدة المانعة من الوصول إلى المراد الواقعي للمؤلف والإدراك الصحيح للواقعية. لكن، يمكن المنع بنحو اختياري وإرادي عن تدخلها في الفهم.

الأسئلة

- بيّن رأي الهرمنيوطيقا الفلسفية بالنسبة للأحكام المسبَقة في الموارد التالية:
  ١) إلى كم قسم تنقسم الأحكام المسبَقة؟
  ٢) هل يمكن تحقق الفهم من دونها؟
  ٣) هل يمكن المنع من تأثيرها في الفهم؟
- ما المراد من انصهار الآفاق؟
- بيّن الدور الهرمنيوطيقي.
- بناء على الهرمنيوطيقا الفلسفية، لماذا يستحيل الوصول إلى فهم الواقع وفهم مراد المؤلف؟
- لماذا لا تقبل الهرمنيوطيقا الفلسفية بوجود فهم ثابت وواحد؟ وضّح ذلك.
- لماذا يلزم من الهرمنيوطيقا الفلسفية القولُ بالنسبية؟
- بيّن تناقض الهرمنيوطيقا الفلسفية.
- اذكر ثلاثة نقود على الهرمنيوطيقا الفلسفية.
- لماذا لا يمكن أن يعتمد كل فهم على الأحكام المسبَقة؟
- بيّن أقسام القبليات مع ذكر مثال لكل منها.
- من أي قسم من أقسام القبليات يمكن أن تُعدّ الأمثلة الشعبية؟
- إلى أي مسألة مذكورة في الدرس يشير هذا الكلام التالي: «ليس القرآن عبارة عن مائدة بحيث يجلب كلّ شخص طعامه معه إليها ويأكل منها» (عبد الله جوادي آملي، **حكمت عبادات**، الطبعة ١٥، اسراء، قم، خريف ١٣٨٨، الصفحة ٢٠٨).

- عثر أحد المسلمين من أساتذة علم الاجتماع على القول بالجبر الاجتماعي في بعض آراء علماء الاجتماع الغربيين، فأراد أن يبحث عن هذه المسألة في القرآن الكريم. متى يكون تفسيره استنطاقيًا ومتى يكون تفسيرًا بالرأي؟
- قال بعض الكتّاب في مدح أبي ذر: «لا يوجد شبه بين إله الاشتراكية الدينية وإله غيرها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى النبي، فإن نبيّ الاشتراكية الدينية مختلف عن نبي أتباع غير الاشتراكية. وعلى الرغم من كون بلال وأبي ذر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف أتباعَ مذهب واحد، إلا أنه يوجد فرق كبير بين توحيد بلال وأبي ذر وبين توحيد البقية». فهذا الكلام هو مصداق لأي قسم من أقسام القبليات؟ بيّن ذلك.
- ناقش الكلام التالي: «ندّعي أن «فهمنا لأي شيء هو في حال تغيّر» هي قضية صادقة على نحو الموجبة الكلية بلا أي استثناء بحيث تشمل البديهيات وتشمل نفسها أيضًا؛ أي إن فهمنا لهذا المدعى في حال تغيّر أيضًا».
- من خلال البحث في نظرية المعرفة عند كانط، بيّن كيف يمكن أن تؤدي هذه النظرية إلى الشكية والنسبية. وانطلاقًا من الاستدلال المذكور في هذا الدرس، اذكر استدلالًا مشابهًا له لمناقشة هذه النظرية.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- محمد حسين زاده، **مبانی معرفت دینی**، الطبعة الثانية، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امـام خمینی، قم، ١٣٨٠، الفصل التاسع والعاشر.
- عبد الله نصري، **راز متن: هرمنوتيك، قرائت پذيرى متن و منطق فهم دين**، سروش، طهران، ١٣٨٩.
- أحمد واعظي، **درآمدى بر هرمنوتيك، مؤسسه فرهنگى دانش و انديشه معاصر**، طهران، ١٣٨٠.
- ________، نظريه تفسير متن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ١٣٩٠.
- ريتشارد ا. پالمر، **علم هرمنوتيك**، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، هرمس، طهران، ١٣٩٠.

ملحق: لمحة تاريخية عن الهرمنيوطيقا

قبل الشروع ببيان لمحة تاريخية عن الهرمنيوطيقا، تجدر الإشارة إلى أن اللمحة التاريخية عن أي علم، تكون ناظرة إلى هذا العلم المدوّن. وهذا لا يعني، أنه قبل مرحلة التدوين، لا يوجد مفكر قد تحدّث عن هذا العلم. وهكذا الأمر فيما يرتبط بالهرمنيوطيقا والتفسير ونظرية الفهم. فصحيح أن الكثير من الفلاسفة والمتكلمين، في العالمين الإسلامي والمسيحي، قد بحثوا عن بعض القواعد والأبحاث التفسيرية، إلا أنه لم يرد ذكر لأسمائهم في تاريخ الهرمنيوطيقا. فعلى سبيل المثال، نجد القدّيس أغسطين - ذلك المتكلم العظيم في القرن الخامس - قد بيّن بعض المسائل المهمة فيما يرتبط بتفسير الكتاب المقدّس، في مقالة له بعنوان «في النظرية المسيحية»[١]. وحيث إن الهرمنيوطيقا الفلسفية قد نشأت بعد الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والرومانسية في الأجواء المسيحية، فإننا سنصبّ نظرنا في هذه اللمحة التاريخية على الاتجاهات الهرمنيوطيقية في العالم المسيحي، وسنغضّ النظر عن تاريخ التفسير وقواعد فهم النص عند المسلمين.

وقد صارت الأبحاث التفسيرية في العالم المسيحي أكثر جدية بالتزامن مع عصر النهضة؛ لأن الكنيسة الكاثوليكية كانت لمدّة عشرة قرون - أي في القرون الوسطى - هي المرجع الوحيد لتفسير الكتاب المقدس، وكانت تعتقد بأنه لا يحقّ لسائر الناس أن يفهموا الكتاب المقدس، بل لا يمكنهم ذلك. ومن خلال ترجمة الكتاب المقدس

---

(١) انظر: أحمد واعظي، **درآمدی بر هرمنوتيك**، الصفحة ٤٧.

وبدء نشاطات تيار الإصلاح الديني في أوروبا، سُلبَت الكنيسة مرجعية تفسير الكتاب المقدس. وبالتالي، صار يجوز لأي شخص أن يفهم الكتاب المقدّس ويفسره. ولأجل ذلك، مسّت الحاجة إلى الحديث عن قواعد لتفسير النصوص. وبعد ابتعاد البروتستانت الألمان عن كنيسة الكاثوليك الروم، بدأت تنتشر الكتابات والرسائل المستقلة المرتبطة بقواعد تفسير الكتاب المقدس. لكنهم لم يأتوا على استخدام لفظ الهرمنيوطيقا إلى القرن السابع عشر[1].

الهرمنيوطيقا الكلاسيكية

أوّل مرة استُخدم فيها لفظ الهرمنيوطيقا كانت سنة ١٦٥٤ مع دان هاور، حيث أراد الإشارة بها إلى الأبحاث المرتبطة بتفسير الكتاب المقدس. وقد سمّى كتابه بـ «الهرمنيوطيقا المقدسة» أو «منهج تفسير النصوص المقدّسة». ومراده من الهرمنيوطيقا هو المناهج والقواعد اللازمة لتفسير الكتاب المقدس. وعلى الرغم من كون القواعد التي ذكرها في كتابه صالحة للتطبيق في سائر النصوص كالحقوق والطب، إلا أن هاجسه الأصلي كان الوصول إلى قواعد تساعد في فهم الكتاب المقدّس ورفع الإبهام عنه[2]. فكانت الهرمنيوطيقا، حسب هذه النظرة، علمًا مقدّماتيًا لأجل فهم النصوص والوصول إلى مراد المؤلف. وقد عدّ دان هاور وأتباعه إلى أواخر القرن الثامن عشر هذه الهرمنيوطيقا

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحة ٧٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة ٧٦.

منطقًا ومنهجًا للتفسير، بعد أن سلّموا بإمكان كشف العقل عن الحقائق الفلسفية والأسرار الطبيعية وإمكان الوصول إلى فهم أي نص بنحو نهائي وقطعي. وعلى هـذا الأســاس، تنحصر الحاجة إلى الهرمنيوطيقا - كمنهج تفسيري - في النصوص المبهمة والصعبة، فيُستعان بتلك القواعد الهرمنيوطيقية لأجل رفع هذه الإبهامات. وأما النصوص العادية والخالية من الإبهام، فلا حاجة فيها إلى هذه القواعد[1]. ففهم النص أمر طبيعي، والألفاظ حاكية عن المعاني، فلا حاجة في مقام الفهم إلى شيء غير اللغة والقواعد النحوية، إلا إن كان النص محفوفًا بإبهامات؛ ففي هذه الحالة، يُفسَح المجال لتدخّل القواعد التفسيرية. وعلى هذا الأســاس، تكون النصوص المبهمة والمعقّدة هي الوحيدة المحتاجة إلى تطبيق القواعد الهرمنيوطيقية.

ويُعدّ مارتين كلادنيوس (١٧١٠ - ١٧٥٩ م) من الشخصيات المؤثرة في الهرمنيوطيقا الكلاسيكية. وقد صبّ اهتمامه على الجمل والعبارات المبهمة أيضًا. وقد ذكر أقسامًا مختلفة للإبهامات التي تكتنف النص، ثم بيّن أن سبب الكثير من الإبهامات ليس إبهام الألفاظ واضطراب النص، بل السبب هو قلّة اطلاع المفسر. فعلى سبيل المثال، لو أراد المطّلعون على علم الفقه أن يقرأوا كتابًا فقهيًا، فإنهم لن يجدوا فيه إبهامًا. وهذا بخلاف الأشخاص الذين وردوا ميدان الفقه لتوّهم، فإنهم سيعدّونه كتابًا مبهمًا. فلم ينشأ هذا الإبهام من الألفاظ وضغط العبارة وتعقيدها، بل نشأ من قلّة اطّلاع القارئ على المجال الفقهي. وهنا

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحة ٧٧.

يأتي دور الهرمنيوطيقا. فيعتقد كلادنيوس أن التفسير مبيِّنٌ للمفاهيم الضرورية لفهم عبارة مبهمة بنحو كامل، وأن المفسّر يملأ الخلأ الناشئ عن النقص في المعلومات والمفاهيم اللازمة لفهم النص[1].

الهرمنيوطيقا الرومانسية

لقد ساهم المتكلم المسيحي المشهور فريدريك شلايرماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤ م) في تحريك مسار المباحث الهرمنيوطيقية. ويُعدّ من أنصار النهضة الرومانسية التي تواجه الاتجاه العقلي التنويري. ففلاسفة هذا الاتجاه، كانوا يعتقدون بأن العقل قادر على فهم كل الأمور، ولا يحتاج في ذلك إلى سائر مصادر المعرفة. وبالتالي، كانوا يرون فهم المطالب أمرًا عاديًا. أما شلايرماخر المتأثر بالنهضة الرومانسية، فقد خالف النظرة التقليدية حيث عدّ سوء الفهم أمرًا طبيعيًا، واعتقد أن دور الهرمنيوطيقا لا ينحصر فقط في موارد الإبهام والتعقيد، بل يبدأ دورها مع بدايات السعي لأجل الفهم؛ لأن الفهم الخاطئ - أو سوء الفهم - يمكن وقوعه في أية مرحلة من مراحل الفهم. ويرى شلايرماخر أنه يجب في مقام فهم النص أن ندخل إلى العالَم الداخلي للمؤلف، فندرك نفسيته ونعيد صناعة ذهنيته التي كتب بها هذا النص. وانطلاقًا من تأثره بالحركة الرومانسية في ألمانيا، يعتقد بأن النص ليس هو المبيِّن الوحيد لفكر المؤلف، بل ثمة توأمة بين المعاني الموجودة في ذهن المؤلف وبين فن استخدام الألفاظ والاستعارات. لذا، لا يكفي

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحة ٨٠.

التعرّف على القواعد النحوية واللغوية فقط لأجل الوصول إلى الفهم، بل نحتاج أيضًا إلى الذوق والفنّ اللذين يقودان المفسر نحو مشاعر المؤلف وذهنيته. فيجب أن يوظّف المفسر فنه ومشاعره حتى يتمكّن من إعادة صناعة ذهنية المؤلف، فيصل بذلك إلى إحساسات المؤلف وذهنيته. فيرى شلايرماخر أن الهرمنيوطيقا عبارة عن فن الفهم الصحيح المرتبط بالنصوص المكتوبة[1]. والفرق الآخر بين نظرية شلايرماخر وبين الهرمنيوطيقا الكلاسيكية هو عدم حصره للقواعد الهرمنيوطيقية في خصوص النصوص الدينية والكتاب المقدس، بل جعلها شاملة أيضًا لكل النصوص، حتى الغريبة منها أو الشفهية أو الترجمات[2].

وقد تحدّث عن نوعين من التفسير لأجل الوصول إلى قواعد تفسيرية عامة، وهما: التفسير النحوي - أو القواعدي -[3] والتفسير التقني[4] أو النفسي. فالتفسير النحوي ناظر إلى القواعد اللغوية واللفظية الحاكمة على ثقافة ما، والتفسير الفني أو النفسي يبحث عن ذهنية المؤلف ونفسيته. إذ يُعدّ النص تجليًّا لنفسية المؤلف؛ لذا، نعتمد على التفسير الفني أو النفسي لأجل إعادة صناعة فكر المؤلف وذهنيته. ويذهب شلايرماخر إلى عدم انحصار حصول فهم مراد المؤلف بالاعتماد على القواعد النحوية ومعاني الكلمات، بل يحتاج

---

(١) انظر: عبد الله نصري، **راز متن**، الصفحة ١٠٥.

(٢) انظر: أحمد واعظي، **درآمدى بر هرمنوتيك**، الصفحة ٨٨.

(٣) Grammatical.

(٤) Technical.

المفسر أيضًا إلى التفسير النفسي لإعادة صناعة ذهنية المؤلف، فيضع نفسه مكانه حتى يمكنه معرفة مقصوده. ولمّا كان هذا الأمر صعبًا، جعل الأصل إلى جانب سوء الفهم.

ومن وجهة نظر شلايرماخر، يُعدّ فهم معنى الجملة مرتبطًا بأجزائها، ومعنى كل جزء منها يحصل من خلال الرجوع إلى كل الجملة. وبعبارة أخرى: إن فهم عبارات الإنسان مرتبط بفهم كل حياته، وفهم كل حياته مرتبط بفهم هذه العبارات. وقد عبّر عن هذا الارتباط بـ «الدائرة الهرمنيوطيقية» أو «الحلقة الهرمنيوطيقية» أو «الدور الهرمنيوطيقي»[1].

وفي الجدول التالي، سنستعرض بعض الفروقات بين الهرمنيوطيقا الكلاسيكية وهرمنيوطيقا شلايرماخر:

	الهرمنيوطيقا الكلاسيكية	هرمنيوطيقا شلايرماخر الرومانسية
معنى التفسير	مواجهة النص وإبهاماته	مواجهة ذهنية المؤلف
هدف التفسير	إدراك مقصود المؤلف ورفع إبهامات النص	الوصول إلى داخل المؤلف وإعادة صناعة ذهنيته
مجال التفسير	النصوص المبهمة كالكتاب المقدس	كل النصوص

(١) انظر: أحمد واعظي، **درآمدى بر هرمنوتيك**، الصفحة ٩٤.

	الهرمنيوطيقا الكلاسيكية	هرمنيوطيقا شلايرماخر الرومانسية
أدوات التفسير	القواعد النحوية	القواعد النحوية + القواعد النفسية
الأصل في التفسير	صحة الفهم	سوء الفهم

وبعد شلايرماخر، وصل الدور إلى فيلهلم ديلتاي (١٨٣٣- ١٩١١ م) الـذي عـرض نظريته، ففتح بذلك مجالًا جديدًا في الأبحاث الهرمنيوطيقية. وقد فرّق بين العلوم الإنسانية - أي علوم اللغة والعلوم الاجتماعية - والعلوم الطبيعية. ويرى أن موضوع العلوم الطبيعية هو الظواهر الطبيعية، حيث يكون لكل ظاهرة منها وجود عيني وذو بُعد خاص، وأن عالِم الطبيعيات يواجه حقائق ثابتة لا دخل للتغيرات النفسية الإنسانية فيها. أما العلوم الإنسانية، فموضوعها متعلق بحقائق يخلقها الإنسان، مرتبطة بالتاريخ والحقائق التاريخية، وذات أبعاد داخلية معقّدة بحيث تكون خارجة عن حريم العلوم التجريبية. ومن جهة أخرى، العالَم الإنساني مليء بالمعاني والقيَم الداخلية الكامنة التي لا يمكن فهمها من خلال المنهج التجريبي. مضافًا إلى حيثية الاختيار الموجودة في الإنسان بحيث لا يمكن معاملته كالموجودات الميكانيكية التي يُحدَّد مسيرها بشكل مسبَق. ويعتقد ديلتاي أن مفسِّر العلوم الإنسانية، كموضوعاتها، له أيضا خصائص تاريخية وسيالة. انطلاقًا من هذا كله، واعتمادًا أيضًا على الاختلاف الكبير بين الظواهر

الإنسانية والظواهر التجريبية، يذهب ديلتاي إلى وجود تغاير تام بين منهج البحث في العلوم الإنسانية ومنهج البحث في العلوم التجريبية. وبعد بيان هذا الفرق، اتجه ديلتاي للحديث عن مفهوم «الفهم»، فخصّه بالعلوم الإنسانية وجعله في تماسّ مع التأويل. فيعتقد أن الوظيفة الأساس للهرمنيوطيقا هي تحليل تغيّر الفهم والتأويل في العلوم الإنسانية بمنظار فلسفي[1]. لذا، يجب على من يريد فهم الحقائق المرتبطة بالإنسان أن يضع نفسه مكان المؤلف، ويفسّر انطلاقًا من إعادة صناعة ذهنية المؤلف وشخصيته. وينصّ ديلتاي على أن منهج الهرمنيوطيقا هو منهج التأمل في ثقافة الإنسان وفي التاريخ والعلوم الإنسانية. ولم تنحصر نظرياته في المجال الهرمنيوطيقي، بل كانت مهمة أيضًا في مجال منهج العلوم الإنسانية. كما أنه لم يقصر الأبحاث الهرمنيوطيقية على النص، بل عمّمها لكل شؤون الحياة وأعمال الإنسان كالآثار الفنية. وكأن هرمنيوطيقا ديلتاي عبارة عن تفسير الحياة التاريخية للإنسان.

ومن خلال ما مرّ، نكون قد وضّحنا الهرمنيوطيقا الفلسفية وبعض أهم النظريات الهرمنيوطيقية قبل القرن العشرين. وعلى الرغم من وجود بعض الاختلافات بين هذه النظريات - غير الهرمنيوطيقا الفلسفية -، إلا أنها متفقة على بيان المنهج الصحيح لأجل الوصول إلى مراد المؤلف من خلال فهم النص ورفع إبهاماته، مضافًا إلى أنها لا

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحات ١٠٧ - ١١٢؛ ك. م. نيوتون، «هرمنوتيك»، ترجمة: يوسف أبا ذري، **ارغنون**، العدد ٤، ١٣٧٣، الصفحة ١٨٥.

تخالف قواعد المنهج العقلائي في الفهم. ومن جهة أخرى، لا تؤدي هذه النظريات إلى القول بنسبية الفهم والقراءات اللامحدودة للنص الواحد. وهذا بخلاف الهرمنيوطيقا الفلسفية التي نشأت في القرن العشرين، فقد غيّرت مسار الهرمنيوطيقا المنهجية السابقة، وركّزت على التحليل الفلسفي لماهية الفهم. ولا تجد في الهرمنيوطيقا الفلسفية عند هايدغر وغادامير حديثًا عن الأمور الواجب اتّباعها أو الواجب الابتعاد عنها في مقام التفسير، بل صبّوا اهتمامهم على عملية الفهم وكيفيتها. وقد أدّى بهم التحليل الخاطئ للفهم إلى النسبية الإفراطية في الفهم.

الدرس العاشر:
المعرفة الدينيّة

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. الاطلاع على تعريف الدين والمعرفة الدينيّة.
٢. أن يوضّح أجزاء الدّين بذكر مثال.
٣. أن يبيّن القيمة المعرفيّة للمعارف الدينيّة.
٤. أن يكتسب حافزًا كافيًا لمتابعة مباحث نظرية معرفة الدين.
٥. أن يدرك طرق المعرفة الدينيّة ويقارنها بطرق سائر المعارف.
٦. أن يشخّص مصاديق كلّ طريق من الطرق في المعارف الدينيّة.
٧. أن يعلم مدى اعتبار كلّ طريق.
٨. أن يعلم آليّات حلّ التعارض بين المعرفة الدينيّة ومعارف أخرى مهما كان نوعها.

عن أَمِيرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ علي عليه السلام لِكُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ ٱلنَّخَعِيِّ: «...لاَ عَلَيْكَ إِذَا عَرَّفَكَ ٱللَّهُ دِينَهُ أَنْ لاَ تَعْرِفَ ٱلنَّاسَ وَلاَ يَعْرِفُوكَ»[1].

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٢، الصفحة ٣٧.

المقدّمة

تحدّثنا في الـدروس السابقة عن أهمّ مباحث نظريّة المعرفة العامّة. هذه المباحث لا تختصّ بقسم معيّن من المعارف، وبالتالي، يمكن الاستفادة من نتائجها في جميع نظريّات المعرفة الخاصّة. هدفنا من هذه المباحث هو توظيف نتائجها في تلك المجموعة من المعارف الدينيّة التي سيتمّ عرضها وبحثها في الكتب اللاحقة من مجموعة مباني الفكر الإسلامي. نتطرق الآن - مع الأخـذ في عين الاعتبار نتائج المباحث السابقة - إلى موضوع نظرية معرفة الدين[1]؛ وهذا الموضوع هو من المواضيع

(١) المقصود من «نظرية معرفة الدين» هو بحث المعارف الدينيّة من الناحية المعرفيّة؛ حالها حال «نظرية معرفة الأخلاق» التي تُبحث فيها المعارف الأخلاقيّة من الناحية المعرفيّة. في الحقيقية، إنّ نظرية معرفة الدين هي قسم من أقسام نظريّة المعرفة الخاصّة (المضافة)، مثلها مثل الفلسفات المضافة (فلسفة الدّين، فلسفة الأخلاق، فلسفة العلم و...)، فمن خلال تخصيص نظرية المعرفة أو إضافتها إلى لفظ الدين تظهر أطر المعارف قيد البحث. البعض يستعمل كلمة الدّين بصيغتها الوصفيّة فيقول «نظريّة المعرفة الدينيّة». المقصود أيضًا من كلمة الدينيّة في هذا التعبير هو إدخال مباحث نظرية المعرفة ضمن نطاق المعارف الدينيّة

الشائكة في عالمنا المعاصر ويعدّ ميدان تحدٍّ لأصحاب الرأي في علم الكلام والفلسفة في العقود الأخيرة حتّى يومنا هـذا. لأجل ذلك سنتحدث بعد تعريف المفاهيم اللازمة، عن قيمة المعرفة الدينية وأهمّية الخوض في مباحث نظرية معرفة الدين، وندرس طرق المعرفة الدينيّة ومدى اعتبار كلّ منها، وأخيرًا نبيّن أشكال التعارض المختلفة بين المعارف الدينيّة فيما بينها من جهة، وبينها وبين المعارف الأخرى من جهة ثانية، ونوضح ختامًا طرق علاج هذه التعارضات.

معرفة المفهوم

لأجل التعرّف على مباحث نظريّة معرفة الدين نوضّح بدايةً المقصود من: الدّين، المعرفة الدينيّة ونظريّة معرفة الدين.

الدّين

لكلمة «الدّين» معان لغويّة متعدّدة، أهمّها: المذهب والشريعة، الطريق والمنهج، الجزاء والمكافآت. كما استُعمل لفظ «الدّين» في القرآن الكريم في معانٍ متعدّدة؛ فاستعمل بمعنى «الجزاء» في بعض

وأطرها. لكنّنا وبسبب احتمال الفهم الخاطئ للمراد بأن يُفهم من التعبير الأخير أنّه يستفاد في دراسة نظرية المعرفة من معالجة القضايا بطريقة من داخل الدين، ومن النصوص الدينيّة اخترنا التعبير الأوّل «نظرية معرفة الدين» واستعملناه في المقام.

الآيات[1] مثل ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾[2]، وبمعنى «الشريعة والقوانين» في آيات مثل ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾[3]. بناءً على المعنى الأخير يكون لفظ «الدين» عبارة عن قوانين وقواعد عملية خاصّة. لكن عادةً ما يُستعمل لفظ «الدّين» في معنى واحد وهو مجموعة القوانين - المحاطة بنوع من القداسة - الناظرة للأبعاد المصيريّة لحياة الإنسان، وبالتالي، لا يمكن إطلاق لفظ «الدّين» على قوانين وضوابط السير مثلًا لإحاطتها بزاوية فرعية ومحدودة من حياة الإنسان. وبناءً عليه، الدّين هو مجموع القوانين التي إن اتُّبعت وعُمل بها أمكن أن توصل الإنسان إلى الهدف الكلّي للحياة ألا وهو السعادة. وبما أنّ هذه القوانين مبتنية على معتقدات أساسيّة فإنّ مجموع هذين الأمرين أي المعتقدات الأساسية والقوانين المطروحة بهدف إيصال الأفراد إلى السعادة يطلق عليه اصطلاحًا لفظ «الدِّين». وبناءً على هذا المصطلح تدخل الشرائع الموضوعة من قبَل البشر مثل عبادة الأصنام، والبوذيّة والهندوسّية تحت مسمّى الدِّين مضافًا إلى الشرائع الإلهية وهي اليهوديّة، والمسيحيّة والإسلام. وسبب دخول الشرائع البشرية تحت مسمى الدّين هو أنّها أيضًا وضعت بهدف إيصال الإنسان إلى السعادة. في الواقع، إنّ واضعي هذه الشرائع المختلفة كانوا جميعًا يبحثون عن السعادة ولكنّهم اختلفوا في تشخيص الشرائع الموصلة إليها، وانطلاقًا

---

(١) منها أيضًا: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ﴾ (سورة الصّافات، الآية ٢٠)، ﴿ٱلَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ (سورة المطفّفين، الآية ١١)، ﴿أَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ﴾ (سورة الماعون، الآية ١).

(٢) سورة الفاتحة، الآية ٤.

(٣) سورة الكافرون، الآية ٦.

من هذه الحيثية وُلدت الأديان المختلفة. هذا ويعتبِر أصحاب كلّ ديانة بأنّ معتقداتهم هي الموصلة إلى السعادة. في هذه الأوساط يسمّى الدّين الموصل فعلًا وحقيقةً إلى السعادة بـ «الدّين الحقيقي» أو «دّين الحقّ»؛ كقول الله عزّ وجل في قرآنه الكريم: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾[1].

يُبحَث ويثبَتُ في محلّه أنّ الإسلام هو دين الحقّ[2]، وبالتالي سيكون مقصودنا من الدّين في هذه الأبحاث هو «دين الإسلام» فقط. وبناءً عليه، كلمة «الدّين» في هذه المباحث تعني مجموعة المعتقدات والقوانين الخاصّة المسمّاة بالإسلام، والتي إن قُبلت وعُمِل بها أوصلت الإنسان إلى السعادة الحقيقيّة.

---

(١) سورة التوبة، الآية ٣٣؛ سورة الصّف، الآية ٩.

(٢) من أجل تحديد مصداق دين الحقّ يجب علينا أوّلاً أن نثبتَ المبدأ الواحد للوجود (التوحيد)، ثم أن نثبت بعد ذلك الصفات الكماليّة الإلهية مثل الحكمة. من جهة أخرى علينا أن نثبت الحياة بعد الموت، ثمّ ومن خلال بحث مدى قدرة الأدوات المعرفية العادية لدى الإنسان والتي هي محدودة بأُطر الحياة الدنيا نثبت عدم إمكانيّة تشخيص الإنسان لماهيّة سعادته الأبديّة من دون الإستعانة بإرشادات الوحي. ثم وبناءً على الحكمة الإلهية التي تقتضي إرشاد الإنسان إلى طريق سعادته، فإننا من خلال الأدلّة التي تشخّص الرسول الإلهي كالمعجزة، نستطيع أن نتعرّف على الرسول الإلهي، ومن هذا الطريق، نتعرف على طريق السعادة الحقيقية. كما أنّه من الممكن بعد معرفة التوحيد والحكمة الإلهية أن نعرف الرسول الإلهي عن طريق المعجزة أو بالاطمئنان لأي طريق آخر فنأخذ عنه سائر أجزاء الدين ومعارفه. وبالتالي، إنّ طرق إثبات نبوّة نبي الإسلام ﷺ وخاتميّة دينه هي نفسها تثبت أنّ الدين الحق في زماننا هو دين الإسلام - بالمعنى الخاص -.

بالنّظر إلى التعريف الـذي ذكرنا يكون للدّين قسمان هما: المعتقدات والقوانين. أهم المعتقدات التي يلزم عن عدم القبول بها استحالة العمل بقوانين الإسلام والوصول إلى السعادة هي التوحيد والنبوّة والمعاد. يشير التوحيد إلى المبدأ الواحد للوجود وفي نفس الوقت إلى غايته وإلـى الهدف النهائي للإنسان أيضًا؛ لأنّـه بنظر الإسلام لا تكون السعادة حقيقيّة للإنسان إلا بالقرب من الله الواحد. أمّا المعاد فيعني حياة الإنسان بعد الموت لكي يجني ما حصده في دنياه من أعمال حسنة وأعمال قبيحة، وأخيرًا النبوّة، وهي أنّ الإنسان محتاج في وصوله للسعادة الأبديّة إلى مرشِد مرسَل من الخالق عزّ وجل ليبلّغه القوانين الإلهية - التي تحوي بيانًا لكيفية اجتياز المسار الموصل للسعادة الحقيقيّة - ويرشده إلى الطريق. وبناءً عليه، إنّ أهمّ تعاليم القسم العقائدي للدّين تتلخّص بثلاثة محاور هي التوحيد، والمعاد والنبوّة، وكلّ منها له فروعه الكثيرة.

من جهة أخـرى، يمكن أن نفرض للإنسان نوعين من الروابط هما: رابطة مع نفسه ورابطة مع غيره. الرابطة مع غيره أيضًا يمكن تقسيمها إلى رابطة مع الله عزّ وجل ورابطة مع غيره، والرابطة مع غير الله تنقسم بدورها إلى رابطة مع الأفراد الآخرين ورابطة مع باقي الموجودات مثل الحيوانات والنباتات. وبالتالي، للإنسان ارتباط بالله عزّ وجل، وبالأفراد الآخرين وبالموجودات غير الإنسانية، وعلى هذا الأساس، يعرض الإسلام قوانين تتناسب وكلّ ارتباط من هذه الارتباطات وتؤثّر في السعادة الأبديّة للإنسان:

- القوانين الناظرة إلى ارتباط الإنسان بالله عزّ وجل (قوانين عباديّة)،
- قوانين ناظرة إلى ارتباط الإنسان بنفسه (القوانين الفرديّة)،
- قوانين ناظرة إلى ارتباط الإنسان بالآخرين من أبناء جنسه (قوانين اجتماعية وتشتمل على قوانين عائليّة، سياسيّة، ثقافيّة، عسكريّة و...)،
- قوانين ناظرة إلى ارتباط الإنسان بالطبيعة (قوانين بيئيّة).

من باب المثال، «الخالق موجود»، «الله واحد»، «النبي محمد ﷺ آخر الرسل» و«يعيش الإنسان بعد الموت» هي نماذج عن معتقدات الدّين، أمّا «يجب أن تُصلّى صلاة الصبح ركعتين»، «يجب الصبر والمقاومة للوصول إلى الهدف»، «يجب احترام الوالدين» و«يجب إرجاع الأمانة إلى أهلها» فتتعلق بقسم قوانين الدّين. بالالتفات إلى ما ذكرناه حول أجزاء الدّين يمكن القول إنّ قسم معتقدات الدّين يشمل الحقائق التي تُدرك إمّا بشكل مباشر وبالعلم الحضوري وإمّا عن طريق قضايا من نوع «موجود» و «غير موجود»، وقسم قوانين الدّين يُبيّن عادةً عن طريق جمل من نوع «يجب» و«لا يجب»[1].

---

(١) يقسّم عادةً قسم القوانين العمليّة للدّين إلى قسمين «الأخلاق» و«الأحكام»، وعليه، يكون الدين شاملًا لثلاثة أمور هي: العقائد، والأخلاق والأحكام. بُيّنت العديد من وجهات النظر أو حتّى أنّه يمكن أن تُبيّن العديد منها حول مسألة تمايز الأخلاق عن الأحكام. مثلًا البعض سمّى مجموعة القوانين الناظرة إلى الخصائص الداخليّة للإنسان والمرتبطة بالفضائل والرذائل النفسانيّة مجموعة «الأخلاق»، ومجموعة القوانين الناظرة إلى الأفعال الخارجيّة سمّاها بمجموعة «الأحكام». البعض الآخر قسّم التقسيم نفسه ولكن لاحظ عدم احتياج بعض

المعرفة الدينيّة

قلنا في تعريف الدّين إنّه مجموعة المعتقدات والقوانين الخاصّة التي إن قُبلت وعُمِل بها أوصلت الإنسان إلى السعادة الحقيقيّة. ومن الواضح من خلال هذا التعريف أنّ المعرفة الدينيّة هي معرفة الدين؛ قياسًا على ما يُقال من أنّ المعرفة التاريخيّة تعني معرفة التاريخ، والمعرفة الأخلاقيّة تعني معرفة الأخـلاق. وبالتالي، من لا يعرف المعتقدات والقوانين لا معرفة دينيّة عنده. ومن الجليّ أنّ معنى امتلاك المعرفة الدينيّة مغاير لمعنى التديّن؛ لأنّ التديّن يعني الاعتقاد بالمعتقدات الدينيّة والاتّباع العملي للمقررات الدينية، بينما لا يلزم عن المعرفة الدينيّة اعتقاد وعمل وإنّما يمكن أن تكون محض معرفة لا غير.

القوانين إلى وضع وجعل من قبل الله عز وجل واحتياج البعض الآخر إليها. يمكن القول أيضًا في مسألة تمايز الأخلاق عن الأحكام أنه على الرغم من أنّ كلا الأمرين ناظر إلى القوانين العمليّة ولكنّ الأخلاق تُبيّن بما هي موصلة للهدف العام للحياة (السعادة)، أمّا الأحكام فتُبيّن لجهة كونها مرادًا لله وتكليفًا منه. أمّا التفسير الأول الذي استعرضناه فهو مبتنى على فكرة أنّ الأخلاق تختص بالصفات الداخليّة للإنسان والأحكام تختص بالسلوك الخارجي، وهذا الأمر قابل للنقاش من كلتا الجهتين. كذلك التفسير الثاني الذي يبتني على عدم احتياج الحكم الأخلاقي للجعل الإلهي وعلى الاحتياج التام من قبل الحكم الشرعي للوضع والجعل الإلهيين، وهذا التفسير أيضًا قابل للنقاش من كلتا الجهتين أيضًا. على الرغم من أنّ التفسير الثالث مقبول إلى حدّ ما عند الأديان الإلهيّة، ولكنّه في التعريف العام للدين والذي يشمل الأديان غير السماوية غير قابل للتوجيه. المشكلة نفسها تطرح في التفسير الثاني. على الرغم من أنّنا يمكن أن نقبل بأحد التفسيرات المذكورة بما هي دالة على اصطلاح خاص أو أن نقبل بها بتقييد أو توضيح معيّن أو في المقابل أن نجد وجهًا أصح منها جميعًا، لكن بما أنّه في بحث نظريّة المعرفة الدينيّة لا يعدّ هذا التفكيك ضروريًا سنصرف النظر عنه في المقام ونترك بحثه لمحلّه.

نظريّة معرفة الدين

تعرّفنا في الدروس السابقة على بعض أهمّ مسائل نظريّة المعرفة. تلك المسائل لم تكن مختصّة بنوع خاص من المعارف، فعدّت من ضمن مباحث نظريّة المعرفة العامّة اصطلاحًا. أمّا ههنا فنحن نريد بشكل خاص أن نبحث المعارف الدينيّة بحثًا معرفيًّا. وبالنظر إلى أنّ نظريّة معرفة الدين هي قسم من أقسام نظرية المعرفة الخاصّة نقول: إنّ نظرية معرفة الدين تبحث العديد من المسائل من قبيل ماهية المعرفة الدينيّة وإمكانها وأقسامها وطرقها واعتبارها.

تمتلك المعارف الدينيّة بلحاظ كونها معارف قواعد مشتركة مع المعارف الأخرى بحثناها سابقًا ضمن مباحث نظريّة المعرفة العامّة. ضمن سياق البحث وخلال تطبيق مباحث نظريّة المعرفة العامّة على المعارف الدينيّة سنتعرّض إلى المباحث المختصّة بالمعارف الدينيّة.

قيمة المعرفة الدينيّة

رأينا في الدرس الثالث أنّ المعرفة الحضورية لا تقبل الخطأ. وأجبنا في الدرس الخامس عن أهم سؤال يطرح في نظريّة المعرفة العامّة ألا وهو قيمة واعتبار المعارف الحصوليّة. قلنا هنالك إنّ قيمة التصديقات البديهيّة تحرز عن طريق إرجاعها إلى العلم الحضوري، وإنّ التصديقات النظريّة التي يمكن إرجاعها إلى تصديقات بديهيّة لها أيضًا اعتبار كامل. وكذا قلنا إنّه يمكن تحديد القيمة المعرفيّة ومدى اعتبار تلك المجموعة من التصديقات النظريّة التي لا يمكن إرجاعها إلى

تصديقات بديهيّة عن طريق معارف يقينيّة أخرى وعن طريق حساب الاحتمالات. في مجال المعارف الدينيّة يطرح أيضًا سؤال مهمّ وهو أنّه كيف يمكن إحراز قيمة أو اعتبار هذا النوع من المعارف؟ تتّضح أهمّية هذا السؤال حين الالتفات إلى أنّ أتباع الأديـان المختلفة وأصحاب الرأي في دين واحد، يقدّمون قضايا متنوّعة حتّى أنّهم يقيمون الأدلة لإثبات الكثير منها، وسنبقى غارقين في دوامة التشكيك الدّيني حتى نصل إلى زمان نستطيع فيه إيجاد معيار واضح نقيّم به تلك المعارف.

وللإجابة على هذا السؤال يجب الالتفات إلى أنّ المعارف الدينيّة هي قسم من أقسام المعارف البشريّة ولا فرق جوهريًّا بينهما. بناء عليه، تحدّد قيمة المعارف الدينيّة بالشكل التالي:

المعارف الدينيّة هي إمّا من سنخ العلم الحضوري وإمّا من سنخ العلم الحصولي. في الحالة الأولى تكون هذه المعارف - بغض النظر عن تفسيرها- غير قابلة للخطأ. أمّا المعارف الدينيّة الحصوليّة فهي إمّا تكون من المعارف البديهيّة - التي تحكي عن العلم الحضوري مباشرة - وإمّا أن ترجع إلى البديهيّات عن طريق استدلال يقينيّ فتكون أيضًا في هذه الحالة يقينيّة. وأمّا المعارف الدينيّة الأخرى، فتقع في درجة أدنى من اليقين، بحيث يمكن تحديد درجة اعتبارها بالاعتماد على المعارف اليقينيّة الأخرى.

أهميّة وضرورة مباحث نظريّة معرفة الدّين

في الدرس الأوّل، وخلال بحثنا أهمّية وضرورة مباحث نظريّة المعرفة أشرنا إلى أنّه يمكن إدراك ضرورة الشيء عن طريق افتراضه غير موجود. في المقام ولأجل أن نعلم ما وجه الضرورة في نظرية معرفة الدين نفترض أنّنا نجهل أجوبة مسائلها. إذا لم نملك معرفة دينيّة أو كانت معرفتنا الدينيّة غير معتبرة ذلك يعني أننا لا نعرف شيئًا عن الدّين أو أنّ ما نعلمه عنه لا يمكن الاعتماد عليه. وبالنظر إلى تعريف الدين وهدفه الذي ذكرنا لا يمكن لنا في هذه الحالة الوصول إلى السعادة. وبما أنّ الوصول إلى السعادة هو المراد النهائي والهدف المحوري للإنسان وكل السعي والجهد ينصب في سبيل الوصول إليها فلا يمكن إحراز هذا الهدف المحوري للحياة من دون علاج مسائل نظرية معرفة الدين. هذا لا يعني أنّ المعرفة الدينيّة تكفي وحدها للوصول إلى السعادة المرجوّة وإنّما يجب أيضًا الالتزام بالمعتقدات والالتزام بالقوانين الإلهية، لكن يمكن القول إن الوصول إلى السعادة متوقّف على المعرفة الدينيّة، واصطلاحًا يُقال إنّ المعرفة الدينيّة شرط لازم للسّعادة. من جهة أخرى، المقدار الذي تؤثر فيه معرفتنا الدينيّة الصحيحة إيجابًا على الوصول إلى هدف الدين، هو نفسه بحيث يمكن أن يكون الخطأ في المعرفة الدينية مانعًا من الوصول إلى هذا الهدف. بناءً عليه، تكون أهمية تشخيص المعرفة الدينية الصحيحة من الخاطئة، بمقدار أهمية الوصول إلى السعادة والابتعاد عن الشقاوة.

هنالك مسألة أخرى توضّح أهمّية مباحث نظرية معرفة الدين وهي أنّ أهم الشكوك والشبهات التي طرحت في العقود الأخيرة حول الفكر الإسلامي هي وليدة التردّد والشك في المعارف الدينيّة الأساسية، ولهذا فإنّ إيضاح قيمة هذه المعارف يلزم عنه صون الإيمان وترسيخ الاعتقاد بالمعتقدات الدينيّة الأساسيّة وسدّ الطريق أمام هكذا شبهات.

بالنظر إلى أهمية وضرورة مثل هكذا مباحث يجب علينا قبل الخوض في مسائل الدين الاعتقادية والقيمية أن نبحث أولًا طرق المعرفة الدينيّة وقيمتها.

طرق المعرفة الدينيّة

تعرّفنا في الدرسين السادس والسابع على أقسام طرق المعرفة وقيمة كلّ منها. نشير في المقام إلى أنّه في المعارف الدينيّة يُستفاد من تلك الطرق نفسها، ولهذا سنكتفي في هذا الدرس بذكر أمثلة من المعارف الدينيّة تكون نتاج تلك الطرق على اختلافها. يجدر بنا الإشارة إلى أنّه في المقام سُمّيت بعض تلك الطرق بأسماء ومصطلحات خاصّة تتناسب وخصائص المعارف الدينيّة، وقُسّم بعضها إلى أقسام نشير إليها ضمن البحث.

الشهود

يعدّ الشهود إحدى الطرق المهمّة للمعرفة الدينيّة. بعض مصاديق هذا الطريق في المعرفة الدينيّة هي عبارة عن:

١. العلم الحضوري بالله عز وجل

إحدى المعارف الدينيّة الناظرة إلى مجال العقائد هي معرفة الله عز وجل. في الدرس الثاني بيّنا أنّ علم المعلول بعلّته الموجدة هو أحد مصاديق العلم الحضوري، وبما أنّ الله عز وجل هو خالق وموجد باقي الموجودات فنحن نملك علمًا حضوريًّا به. في الدرس السادس سمّينا طريق المعرفة الحضوريّة بالشهود، وبالتالي الشهود هو أحد طرق المعرفة الدينيّة التي تكون معرفتنا بالله عز وجل حاصلة عن طريقه. وكما مرّ في الـدرس الثالث فإنّ هذه المعرفة لها مراتب مرتبطة بالمرتبة الوجوديّة للعالِم، وهي عادةً ما تكون ضعيفة عند الأفراد العاديين. ولهذا السبب، إنّ معظم معارفنا المرتبطة بالله عز وجل هي من نوع العلم الحصولي، وسنتحدث عن هذه النقطة لاحقًا.

٢. المكاشفة في الأمور الدينيّة

أشرنا في الدرس الثالث إلى حالة الكشف والشهود التي تحصل في ظلّ شرائط خاصة. هذا النوع من المكاشفات من الممكن أن يحتوي رسالة دينيّة، أي أن تكون المكاشفة دالّة على عقائد أو مقررات دينية؛ مثلًا أن يُلقى على قلب المُكاشَف حين المكاشفة عبادة خاصة.

٣. الإلهام

من الممكن أحيانًا أن تصل المعتقدات الدينيّة للأفراد عن طريق الإلهام[١]. مع أنّ المعنى اللغوي للإلهام هو إلقاء مطلب في القلب، فإنّه طبقًا للمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة هذا الطريق مخصوص بالأولياء المعصومين؛ مثاله الإلهام الذي حصل للخضر[٢] وللسيدة مريم[٣].

٤. الوحي

أحد المصاديق الأخرى للشهود في المعرفة الدينيّة هو طريق الوحي. الوحي في مصطلح العلوم الدينيّة هو نوع من الإلهام مخصوص بإيصال الرسالة إلى الرسل الإلهيين[٤].

---

(١) الإلهام لغةً هو إلقاء المعنى في النفس أو الذهن؛ وبالتالي، الإلهام يمكن أن يكون إلهيًا أو غير إلهي، أو أن يكون محتواه إلهيًا أو شيطانيًا، خيرًا أو شرًّا. وبناء عليه، لا يدخل أي من هذه الأمور التي ذكرنا في المعنى اللغوي للإلهام. أما اصطلاحًا، فالإلهام هو مصدر مختص بالأولياء الإلهيين. يعدّ الإلهام أحيانًا أحد طرق علم الأئمة المعصومين عليهم السلام ويقع في عرض التحديث. التحديث بهذا المعنى يعني حديث الملائكة وقولهم، والإلهام هو إلقاء معنى بدون حديث وتكلّم.

(٢) ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (سورة الكهف، الآية ٦٥).

(٣) ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (سورة مريم، الآية ٢١)؛ ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِى قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ۝ وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾ (سورة مريم، الآيتان ٢٤ - ٢٥).

(٤) الوحي لغةً هو كلّ إعلام سريع، مخفي وملمّح (انظر: محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب؛ الحسين بن محمد راغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن). استعملت هذه الكلمة في القرآن الكريم بهذا المعنى العام في موارد متعدّدة منها التدبير العام لعالم الوجود (انظر:

حينما نتكلم عن الوحي يجب أن نميّز بين حيثيّتين: الحيثيّة الأولى هي علم الرسول بالرسالة الحاصلة عنده بلا واسطة والتي يعلم بها علمًا حضوريًّا، والحيثيّة الثانية هي علم الرسول بمحتوى تلك الرسالة مثل العلم بواقعة تاريخيّة أو العلم بأحد القوانين الدينيّة، وهذا العلم من سنخ العلم الحصولي. من باب المثال، عندما أُوحيَ إلى النبي الأكرم ﷺ بقصة النبي يوسف كان علم النبي محمد ﷺ بالمعاني

سورة فصّلت، الآية ١٢)، الهداية الغريزيّة والفطريّة للحيوانات، مثل الوحي إلى النحل (انظر: سورة النحل، الآية ٦٨)، إلقاء مطلب عن طريق الإشارة، مثل إشارة النبي زكريا عليه السلام إلى الناس بدون تكلّم (انظر: سورة مريم، الآيتان ١٠ - ١١)، الإلقاء في القلب أو الإلهام، مثل الوحي إلى أمّ النبي موسى عليه السلام (انظر: سورة القصص، الآية ٧)، الوحي إلى حواريّي النبي عيسى عليه السلام (انظر: سورة المائدة، الآية ١١١) والخطورات الشيطانيّة (انظر: سورة الأنعام، الآية ١٢١). أمّا هذه الكلمة في الإصطلاح الخاصّ فلا تطلق إلاّ على نوع من الإلهام هو إلقاء الرسالة الإلهية على الأنبياء الإلهيّين. الوحي بهذا المعنى الخاص من الممكن أن يحصل بلا واسطة من الله عزّ وجل. وقد ذُكر الوحي في القرآن الكريم بهذا المعنى مرّة واحدة لا غير: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ (سورة الشورى، الآية ٥١)؛ ومن الممكن أيضًا أن يحصل الوحي بواسطة غير واسطة الملائكة، مثل الوحي إلى النبي موسى عليه السلام بواسطة الشجرة على جبل طور، والوحي إلى النبي إبراهيم عليه السلام في المنام؛ أو من الممكن أن تكون الواسطة هي ملائكة الوحي، ففي هذه الحالة يمكن أن تُرى الملائكة أو أن تُسمع فقط. كذلك من الممكن أن يكون محتوى الوحي شاملًا للألفاظ مثل القرآن الكريم الذي أوحي به على النبي الأكرم ﷺ بألفاظه، ومن الممكن أن يكون الموحى به خالٍ من الألفاظ، ويستفيد النبي حينها من ألفاظ معيّنة ليبيّن مضمون الوحي إلى الآخرين. يجدر الإشارة هنا إلى أنّه يوجد العديد من المراحل الأخرى التي يجب طيّها ليصل الوحي بمحتواه للناس الآخرين، مثل ثقتهم بالنبي، وإخبار النبي به؛ وفي الحقيقة المرحلة الأولى منهما تعدّ من مصاديق الرجوع إلى المعصوم، والمرحلة الثانية من مصاديق النقل.

والألفاظ علمًا حضوريًّا، وأمّا علمه بالأشخاص والوقائع التي أشارت إليهم تلك القصة فكان من نوع العلم الحصولي.

قيمة المعرفة الدينيّة المبتنية على الشهود

علمنا مسبقًا أنّ الإدراكات الشهوديّة هي من أقسام العلم الحضوري وتملك أعلى درجة من القيمة المعرفيّة. يجب الالتفات في المقام إلى أنّ المقصود بالإدراك الشهودي هو الشهود نفسه الحاصل عند صاحبه لا العلم الحصولي الملازم له ولا تفسير ذلك الشهود الذي يُنقل إلى الآخرين. أمّا القيمة المعرفيّة للعلوم الحصوليّة الملازمة للشهود فهي تابعة لخلو هذه العلوم الحصولية من أيّ تفسير. وأما القيمة المعرفية لهذا العلم، عند الآخرين، فتابع لخلوّ هذا النقل من التفسير، وتابع أيضًا بالقيمة المعرفية لنقل هذه القضايا للآخرين. وبناءً عليه، المعارف الدينيّة الحاصلة عن طريق الشهود مثل العلم الحضوري بالله عزّ وجل تملك الدرجة الأعلى من القيمة المعرفيّة. والأمر نفسه في المكاشفات المتعلّقة بالأمور الدينيّة والتي تحصل لبعض الأفراد عن طريق بعض الرياضات الروحيّة، وكذا الأمر بالنسبة لإلهامات الأولياء المعصومين والوحي النازل على الرسل الإلهيين.

على الرغم من كون هذه المعارف من سنخ الشهود ولا يقع فيها الخطأ ولكنّها تختلف في قيمتها المعرفيّة بسبب حكاية بعضها عن أمر آخر، فمثلًا يمكن أن يعلم شخص عادي برسالة دينيّة عن طريق الكشف أو أن يتلقّاها النبي أو الإمام عن طريق الوحي أو الإلهام. هنا

يظهر بشكل واضح اختلاف قيمة هذه الطرق؛ لأنّ أهمّ ميزة معرفيّة للإلهام والوحي هي أنّهما في ما يحكيان عنه أيضًا مصونان عن الخطأ[1].

وعلى هذا فإنّ الوحي يُتلقّى بالعلم الحضوري، ولهذا يملك أعلى درجة من الاعتبار المعرفي؛ مضافا إلى أنه يمكن بمساعدة العقل إثبات حصانة الرسل من الوقوع في الخطأ في تلقّي الوحي وفهمه وتبليغه فإنّ طريق الوحي لا يقبل الخطأ فيما يحكي عنه أيضًا. كذلك وبالنظر إلى أنّ المعنى الاصطلاحي للإلهام يختصّ بالأولياء الإلهيين

---

(١) يختلف الوحي والمكاشفة في الأمور الدينيّة من عدة جهات:

الأول هو أنّ محتوى الوحي مصون دائمًا عن أيّ تدخّل أو اشتباه أو تغيير، بينما المكاشفة في الأمور الدينيّة من الممكن أن يصحبها تفسيرات ذهنيّة للأفراد أو إلقاءات شيطانيّة.

الثاني هو أنّ الوصول لمرتبة تلقّي الوحي ليس أمرًا اختياريًّا، وإنّما يختار الله بعض عباده ليكونوا في هذه المرتبة: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجۡتَبِي مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُۖ﴾ (سورة آل عمران، الآية ١٧٩)؛ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ (سورة آل عمران، الآية ٣٣). بناءً عليه، لا يمكن الوصول إلى هذه المرتبة عن طريق نبوغ الأنبياء أو ببعض الكمالات المعنويّة فقط؛ فالأئمة الأطهار مثلًا رغم كلّ الكمالات المعنويّة التي يملكونها والتي هي أفضل وأكثر من كمالات باقي الأنبياء عليهم السلام إلا النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وآله لم يوح إليهم.

الثالث هو أنّ الوحي لا ينزل باختيار النبي؛ أي أنّه ليس كلما أراد النبي أو كلما عمل عملًا معيّنا ينزل الوحي عليه؛ وإنما يمكن أن ينزل الوحي عليه في زمان غير متوقّع: ﴿وَمَا كُنتَ تَرۡجُوٓاْ أَن يُلۡقَىٰٓ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبُ إِلَّا رَحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَۖ﴾ (سورة القصص، الآية ٨٦). بعبارة أخرى: لا اختيار للنبي في تلقّي الوحي وإنّما هو منفعل بشكل محض، وليس نوع الوحي وزمان نزوله ومكانه داخلًا تحت إرادة النبي واختياره.

الرابع هو أنّ النبي يتلقّى الرسالة الإلهية كما هي عن طريق الوحي، لا أنّه يصل إلى حالة ما، ويعتمد على مفاهيمه الذهنية وقوة خياله فيفسّر تلك الحالة على أنها رسالة إلهية (انظر: مجتبى مصباح، بنيادى ترين انديشه ها، الصفحتان ٥٨ - ٦٠).

المعصومين فإنّ المعرفة الدينيّة الحاصلة عن طريق الإلهام مصونة كما الوحي عن الخطأ، ولها اعتبار كامل.

أمّا بخصوص المكاشفات المرتبطة بالأمور الدينيّة فإنّه يجب الالتفات إلى أنّه على الرغم من أنّ هذه المكاشفات تُتلقّى بعلم حضوري ولكنّ الاعتبار يُسلب عنها بمجرد تدخّل القبليات المضرّة في تفسيرها. وبناءً عليه، إن كانت العلوم الحصوليّة الملازمة لهذه المكاشفات خالية من أي تفسير ومن أيّ تدخل لمثل هذه القبليات المضرّة فإنّ اعتبارها سيكون اعتبارًا يقينيًّا كاملًا، وفي غير هذه الصورة ستكون فاقدة لذلك الحد من الاعتبار. وهذه الشرائط عادةً ما يصعُب إحرازها في مثل هكذا مكاشفات، وفي حال عدم وجود دليل على صحّتها، لا يمكن الاعتماد عليها في كاشفيتها عن الواقع في الأمور الدينيّة. إضافة لذلك عادةً ما لا يكون صاحب الكشف والوسائط الناقلة له لأشخاص آخرين مصونين عن الخطأ في بيان المقصود ونقله بنحو صحيح. وبالتالي، إذا تنافى محتوى هذه المكاشفات مع العقل أو النقل القطعي فلا يقبل المحتوى، بل لو وجدت معرفة معتبرة أكثر من محتوى المكاشفة معارضة لها فأيضًا في هذه الحالة يفقد المحتوى اعتباره. بالنظر إلى ما قلناه لا يمكن نقض الأحكام الدينيّة المُتعبّد بها بأدلة معتبرة عن طريق المكاشفة، فمثلًا إذا ادّعى شخص أنّه فهم عن طريق الكشف عدم وجوب الصلاة أو الحجاب فادعاؤه هذا باطل ولا اعتبار له.

الحسّ

ليست الأمور الدينيّة - بما يعمّ المعتقدات والقوانين - حقائق محسوسة، فلا يمكن معرفتها عن طريق الحس، ولكن يمكن أن يكون الحسّ، إلى جانب سائر الطرق، عاملًا مساعدًا في الوصول إلى بعض المعارف الدينيّة. مثاله: على الرغم من كون الاعتقاد بنبوّة شخص خاصّ ليس بالأمر المحسوس ولكن يمكن من خلال رؤية معجزاته والسماع بها وبالاستعانة باستدلال عقلي أن نثبت نبوّته. كذلك يُستفاد من الحسّ في معرفة مقاصد القرآن الكريم والمعصومين عليهم السلام وباقي علماء الدين، وهذا يكون من خلال رؤية أو سماع أقوالهم وحديثهم إمّا بلا واسطة وإمّا بواسطة الأفراد أو المصادر التي تنقل أحاديثهم، وبعد ذلك وبالاستفادة من الطرق المعرفيّة الأخرى نحرز معرفة بمفادها.

قيمة المعرفة الحسيّة المبتنية على الحسّ

كما قلنا في الدرس السّادس، إذا تمّت مراعاة شرائط الاستفادة من الأدوات الحسّية فإنّه سيكون للمعارف الحسّية اعتبار معرفيّ قويٌّ. هذا الأمر نفسه قابل للانطباق أيضًا على المعارف الدينيّة؛ يعني أنّه في حال روعيت هذه الشرائط في المعرفة الدينيّة المبتنية على الحسّ فستملك هذه المعرفة درجة عالية من الاعتبار المعرفي.

التعقّل

أشرنا في الدرس السادس إلى الوظائف الأربعة للعقل، وقلنا إنّ العقل في موضوع التصوّرات يدرك المفاهيم الكليّة الأوليّة من جهة، ومن

جهة ثانية يلعب دورًا هامًا في تعريف المفاهيم الجديدة. وأما في موضوع التصديقات فإنّه أيضًا يدرك البديهيّات، ومن جهة أخرى وبالاستعانة بالاستدلال يحصّل تصديقات جديدة بالاستفادة من التصديقات الموجودة. هذه الوظائف جميعها موجودة أيضًا في المعارف الدينيّة.

استعمالات العقل في قسم التصوّرات الدينيّة عبارة عن إدراك المفاهيم الدينيّة وتعريفها، مثل مفاهيم واجب الوجود، التوحيد، الربوبيّة، النبوّة، العصمة، المعاد، الصلاة والصوم.

يملك العقل دورًا هامًّا أيضًا في قسم التصديقات الدينيّة، ومنها أنّ أسس المعتقدات الدينيّة يتمّ إثباتها بمساعدة العقل، ومن هذه المعتقدات إثبات وجود الله عز وجل وصفاته، إثبات ضرورة النبوة والمعاد، إثبات عصمة الأنبياء وإثبات حقّانية الإسلام. يمكن القول إنّ أهمّ وظيفة للعقل في نظرية معرفة الدين هي إثبات المعتقدات الدينيّة الأساسيّة.

قيمة المعرفة الدينيّة المبتنية على التعقّل

تعلّمنا في الدرس السادس أنّ المعارف البديهيّة العقليّة يقينيّة ومعتبرة بشكل كامل، وأنّ المعارف النظريّة الناتجة عن الاستدلال العقلي تكون يقينيّة في حال كانت هيئة الاستدلال ومقدماته يقينيّة أو برهانية اصطلاحًا. أمّا المعارف الناتجة عن استدلالات تكون هيئاتها

أو مقدماتها غير يقينيّة فإنّها تقيّم معرفيًّا أيضًا على أساس الاستدلالات اليقينيّة.

بالنظر إلى ما ذكرنا يمكن القول إنّ المعارف الدينيّة المبتنية على التعقّل أحيانًا تحكي عن علوم حضوريّة فتعدّ قضايا بديهيّة يقينيّة، وأحيانًا أخرى تكون نتيجة استدلال عقلي. والمعارف الدينية الحاصلة من استدلال برهاني تكون أيضا يقينية. يُستفاد من طريقة البرهان لإثبات المعارف الدينيّة الأساسيّة، مثل إثبات وجود الله عز وجل وصفاته وإثبات النبوّة العامّة والمعاد وغيره، وبالنتيجة، هذه المعارف يقينيّة.

النقل

تصل إلينا الكثير من المعارف الدينيّة عن طريق النقل؛ من قبيل: الآيات القرآنية، قول النبيّ الأكرم محمد ﷺ وباقي المعصومين عليهم السلام، كذلك أفعالهم وسيرتهم، وتاريخ الإسلام، وأحيانًا أيضًا تُنقل إلينا رؤى المتخصّصين بالشأن الإسلامي عن طريق وسائط. قلنا كذلك سابقًا إنّه يُستفاد في هذا الطريق من الحسّ والاستدلال.

كما قلنا في الدرس السابع إنّ الأخبار المنقولة تنقسم إلى عدّة أقسام. تقسّم هذه الأخبار أحيانًا من جهة السند، وفي هذا التقسيم تنقسم الأخبار بلحاظ عدد طرق النقل إلى متواتر وآحاد (واحد)، والخبر الواحد ينقسم أيضًا بلحاظ مدى اعتبار ناقلي الخبر إلى ثقة وغير ثقة. من جهة أخرى، تنقسم الأخبار أيضًا من جهة نوع الدلالة

على المحتوى إلى نصّ وغير نـصّ، ومن جهة الشواهد الجانبية المرتبطة بتأييد صحّة محتوى الأخبار إلى خبر محفوف بالقرائن وآخر غير محفوف بالقرائن. لهذا النوع من الطرق أهميّة كبيرة في المجال الديني وخصوصًا في قسم القوانين لأنّ المعرفة بالكثير من جزئيّات المعارف الدينيّة وخصوصًا في القسم المرتبط بالقوانين الدينيّة لا يمكن إحرازها بدون هذا الطريق، وعلماء الدين أنفسهم حينما يعملون على استنباط المعارف الدينيّة من الأخبار يدققون بشكل خاص في عدد طرق نقل الخبر، وخصائص ناقلي الخبر والقرائن المحتفّة بالخبر.

قيمة المعرفة الدينيّة المبتنية على النقل

تقيّم المعارف الدينيّة النقليّة كما تقيّم المعارف النقليّة الأخرى. مرّ مسبقًا أنّ درجات اعتبار الأخبار ليست على مستوى واحد، فهي مرتبطة بمدى الاعتماد الحاصل بفعل تعدد طرق النقل، وبمدى اعتمادنا على ناقلي الخبر أنفسهم، وكذا على قوة دلالة ألفاظ الخبر على محتواه وأخيرًا على اعتبار الشواهد الأخرى المؤيّدة لصحّة المحتوى أيضًا. المعارف الدينيّة الحاصلة عن طريق النقل هي: معرفتنا بالقرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام وكذا معرفتنا - بواسطة - بآراء ورؤى علماء الإسلام. يعدّ القرآن الكريم من النقولات المتواترة ويملك هو والروايات المتواترة الاعتبار الأعلى بين أقسام النقل. إذا كانت دلالة الآية أو الرواية المتواترة نصًّا، فسيكون المتن يقينيًّا من جهة السند والدلالة

أيضًا؛ مصداقه مثلًا معرفتنا بكلام الله عزّ وجل عن حرمة الربا المبتنية على آية ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[1].

الاعتماد على معارف الآخرين

توضّحَ في الدرس السابع أنّ المقصود بالاعتماد على معارف الآخرين هو الاعتماد على أشخاص بسبب ميّزات خاصة يملكونها مثل الأهليّة والتخصّص. ويوجد في المعارف الدينية قسم من المعارف يحصل أيضًا من خلال الاعتماد على معرفة الآخرين.

الاعتماد على معارف الآخرين في مجال المعارف الدينيّة إمّا يكون من نوع الاعتماد على معرفة يملكها أشخاص مصونون عن الخطأ في معارفهم وهم المعصومون اصطلاحًا، وفي هذه الموارد ما يوجب الاعتماد على معارفهم هو ميزة العصمة التي يملكونها، وإمّا يكون من نوع الاعتماد على معرفة يملكها أشخاص متخصصون ولهم الأهليّة في المعارف الدينيّة بشكل عام أو في مجال ديني معيّن بشكل خاص؛ ومثال على ذلك رجوع المقلّدين إلى المجتهدين لفهم وظائفهم الشرعية، أو الاعتماد على رأي المتخصصين في موضوع التاريخ الإسلامي لفهم أجزاء من سيرة وتاريخ المعصومين المختلف عليها في الكتب التاريخيّة. ومثال آخر على الاعتماد على معارف المتخصّصين في مجال المعارف الدينيّة هو الاعتماد على رأي المفسّرين في فهم معنى الآيات القرآنية.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

قيمة المعرفة الدينيّة المبتنية على الاعتماد على معارف الآخرين

ذكرنا أنّ المقصود أحيانًا من الاعتماد على معارف الآخرين في مجال المعرفة الدينيّة هو الاعتماد على معارف المعصومين عليهم السلام. في هذه الموارد تكون الأدلّة المثبتة لعلمهم وعصمتهم بمثابة المؤمّن لإحراز الاعتبار الكامل لأقوالهم أيضًا. بالتالي، معرفة رأي المعصوم هي معرفة دينيّة يقينيّة.

أمّـا اعتبار طريق الاعتماد على معارف غير المعصومين من المتخصّصين ذوي الأهلية في المجال الديني إنّما يرتبط بدرجة تخصّصهم وبدرجة اعتبار الطريق الـذي حصلوا من خلاله على معارفهم. في الفقه مثلًا، لرأي المجتهد الحائز على مكانة علمية أرقى من غيره اعتبار أعلى. كذلك في تاريخ الإسلام، تفسير القرآن وباقي الفروع الدينيّة يجب الاعتماد على المتخصّصين الذين يملكون اطلاعًا كافيًا ومحيطًا بالفرع الذي هم متخصّصون فيه، ومن كان أكثر تخصّصًا كان اعتبار معارفه أكبر. وعادةً ما يكون الاعتبار المعرفي للمعارف الناتجة عن الرجوع إلى أصحاب الرأي في العلوم العقلية الدينيّة أكثر منه في العلوم النقليّة؛ هذا لأنّ المعرفة الموجودة عند أصحاب الرأي منشؤها الأول هو العقل وفي حال تمّت مراعاة شرائطها الخاصة تكون المعرفة معرفة يقينيّة، أمّا في العلوم النقلية فعادةً ما لا تصل المعارف إلى تلك الدرجة من الاعتبار. وبالالتفات إلى أنّه في الكثير من الموارد يبقى احتمال الخطأ في معارف الأشخاص غير المعصومين واردًا يمكن القول إنّ المعارف الحاصلة من خلال الاستناد

إلى هكذا أشخاص لا اعتبار يقينيًّا لها، ولكن هذا لا يعني عدم وجود اعتبار مطلقًا لهذه المعارف، فإنّ لها اعتبارًا إلى حدّ ما، ففي حال عدم إمكانية وصولنا إلى معارف يقينيّة في بعض الموارد، يبقى هذا الطريقُ الطريقَ الوحيد لاكتساب المعرفة الدينيّة.

التذكّر

المعارف الدينيّة كغيرها من المعارف قابلة للتذكّر. في الحقيقة، إنّه بدون الاستفادة من هذا الطريق يصبح من الواجب علينا كلما احتجنا إلى معرفة دينية معيّنة وجب علينا طلبها من مصدرها الأساسي. أمّا في الواقع وفي كثير من الموارد نحن نتذكّر معارفنا المسبقة المختزنة في حافظتنا من خلال هذا الطريق المعرفي. فمثلًا حين احتياجنا إلى فتاوى المرجع في مقام العمل نحن نتذكّر الأحكام الدينيّة المرتبطة بهذا العمل والتي تعلّمناها مسبقًا في رسالته العمليّة.

قيمة المعرفة الدينيّة المبتنية على التذكّر

قيمة التذكّر في المعارف الدينيّة شبيهة بقيمته في المعارف الأخرى؛ بمعنى أنّ قيمة التذكّر ترتبط من جهة بقيمة المعرفة الأوّليّة، ومن جهة أخرى ترتبط بدقّة الحافظة بشكل عام وبالمعرفة المتَذكَّرة بشكل خاص.

قيمة المعرفة في أجزاء الدين المختلفة

بعد أن أصبح من الواضح عندنا قيمة كل طريق من طرق المعرفة الدينيّة نضع الآن نصب أعيننا منظومة المعرفة الدينيّة لنرى استعمالات هذه التقييمات في كلّ جزء من الأجزاء وفي أقسام الدين المختلفة. كما قلنا مسبقًا فإنّ المعرفة الدينيّة تنقسم بتقسيم عام إلى قسمين هما قسم العقائد وقسم القوانين. يتمّ إثبات بعض المعتقدات عن طريق الاعتماد على التصديقات البديهيّة، فتكون هذه المعتقدات يقينيّة؛ فمثلًا يتم إثبات وجود الله الواحد بالاعتماد على التصديقات البديهيّة، ومن ثمّ يتم إثبات صفاته مثل الحكمة والصدق والعدل الإلهي وتُنفى عنه صفات أخرى مثل العجز والجهل والظلم. وبالاستناد إلى هذه الصفات نثبت ضرورة المعاد والنبوّة العامّة. إلى هنا نكون قد بيّنا إجمالًا آلية إرجاع أهمّ معتقدات الدين الإسلامي يعني التوحيد والمعاد والنبوّة إلى البديهيّات. الإثبات التفصيلي لهذه المعارف من وظائف علم الكلام، وتُبحث بعض أهم هذه المباحث في الكتب اللاحقة من مجموعة مباني الفكر الإسلامي مثل كتاب معرفة الله ومعرفة الإنسان. البعض الآخر من المعتقدات وصل إلينا عن طريق النقل وأخبار المعصومين عليهم السلام. يجب الالتفات إلى أنّه بإثبات عصمة الأنبياء والأئمة يمكن لهذه المعتقدات أن تكون يقينيّة؛ هذا مشروط بكون دلالة الأخبار الواصلة إلينا نصّية، وإضافة لذلك أن يكون النقل نقلًا متواترًا، أو أن يكون الاعتماد على رواة الأخبار اعتمادًا يقينيًا، أو أن يكون الخبر محفوفًا بقرائن يقينيّة. في غير هذه الصور، سيكون للأخبار مرتبة معرفية أدنى وأقل.

كذلك أحيانًا يكون للقيم والقوانين الإسلاميّة أدلّة عقليّة محضة، مثل حسن العدل، قبح الظلم، وجوب إطاعة الله عزّ وجل وضرورة معرفة الله وتعلّم الدين، وهي أمور يتم إثباتها بالاعتماد على البديهيّات. في المقابل هنالك قسم كبير من القوانين حصلت عن طريق النقل (القرآن والأحاديث)، وبحث اعتبارها هو نفسه الذي قلناه بخصوص الروايات المرتبطة بالعقائد. الكثير من القوانين الدينيّة يقينيّة، مثل وجوب الصلوات اليوميّة، عدد ركعات الصلاة، جهة القبلة، وجوب الحجاب، حرمة السّرقة، حرمة قتل الإنسان بلا ذنب وحرمة شرب الخمر. في المقابل أيضًا هنالك الكثير من القوانين الدينيّة غير اليقينيّة. ما يجب الالتفات إليه الآن في هذا القسم من المعارف الدينيّة هو أنّه في حال اضطررنا في حال من الأحوال إلى العمل بمعرفة واحدة من مجموع معرفتين نمتلكهما فإنّ من الواجب علينا اتّباع المعرفة ذات الاعتبار الأعلى، هذا حتّى لو لم تكن المعرفة الراجحة يقينيّة؛ يعني أنّه يجب علينا - حتّى لو كانت كلتا المعرفتين غير يقينيّتين - أن نتّبع المعرفة ذات الاعتبار الأعلى، ولهذا نقول بوجوب تقليد المجتهد الأعلم.

نشير إلى نقطة مهمة في المقام وهي أنّه حتّى لو لم نحصل على أيّ معرفة يقينيّة في كلّ أقسام الدين فإنّ هذا لن يؤدي إلى أي ضرر في موضوع التديّن؛ هذا لأنّنا نسعى في الأمور الدينيّة كما الدنيويّة إلى معرفة تورث لنا الاطمئنان تخرجنا عن حالة التزلزل. ولهذا حتى في الموارد التي لا نصل فيها إلى معرفة يقينيّة تبقى المعرفة المبتنية على الاطمئنان معرفة معتبرة، ولن يكون هذا الأمر مجوّزًا لعدم

الاعتقاد الديني. وكذلك في باب القوانين فإنّنا دائمًا نسعى لنعلم بوظيفتنا العمليّة والتيّ يمكن تشخيصها عن طريق الظنّ الأعلى، وبناءً عليه، عدم إحرازنا اليقين في الأحكام الواقعيّة لا يجوّز لنا العمل كيفما شئنا وكيفما هوت قلوبنا.

من الواضح أيضًا أنّ كلّ ظنّ مهما كان شائعًا ليس بالضرورة أن يكون معتبرًا، فكم من أمر شائع بين الناس وهو عار عن الصّحة؛ هذا لأنّ الكثير من الأفراد يقضون ويحكمون على الأمور الدينيّة بحسب أهوائهم وجهلهم، فينكرون مثلًا الأمور الغيبيّة مثل المعاد والروح، أو يرون العدالة على أنّها تشابه المرأة والرجل في جميع الحقوق.

آليّة علاج تعارض المعارف الدينيّة فيما بينها

قلنا مسبقًا إنّ المعارف الدينيّة هي معرفة مختلف أقسام الدين. وبما أنّ طرق المعرفة الدينيّة متنوّعة والمعارف الناتجة عن هذه الطرق ليست كلّها معارف يقينيّة فمن الممكن أن نجد تعارضًا بين بعض هذه المعارف. مثال على ذلك أنّه من الممكن أن نجد تعارضًا بين مضمون رواية نقلت إلينا ومضمون رواية أخرى أو مضمون إحدى الآيـات القرآنيّة. كذلك يمكن أن نجد تعارضًا بين نتيجة أحد الاستدلالات العقليّة حول مسألة عقائديّة ومضمون آية قرآنية أو رواية معيّنة. يجري في هذه الموارد القانون العام نفسه الذي أشرنا إليه في الدرس السابع؛ يعني إذا كان التعارض بين معرفة يقينيّة وأخرى غير يقينيّة فنرجح اليقينيّة منهما، أمّا إذا كان التعارض حاصلًا بين معرفتين

غير يقينيّتين، فإنّ المرجّح منهما هو المعرفة ذات القيمة المعرفية الأعلى.

تأمّل: هل من الممكن أن نجد معرفتين دينيّتين يقينيّتين متعارضتين؟ لماذا؟

مثالٌ على ذلك: يثبت الفلاسفة ببراهين عقليّة أنّ الله لا جسم له، وكذلك يوجد العديد من الآيات القرآنية التي تسبّحه - مثل: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ -[1] وآيات أخرى تنفي عنه مشابهته لأيّ شيء - مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ -[2]، وهذه الآيات تشير إلى عدم مشابهة الله للإنسان وإلى أنّه لا جسم له. من جهة أخرى، استعملت في بعض الآيات القرآنيّة ألفاظ ظاهرها يشير إلى وجود جسم لله عزّ وجل؛ مثل ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[3]. وبالتالي نحن أمام معرفتين دينيّتين متعارضتين.

ذكرنا مسبقًا أنّ الخطوة الأولى في حلّ التعارض بين المعارف الدينيّة هو تشخيص المعرفة الدينيّة اليقينيّة من غير اليقينيّة؛ لأنّ المعرفة اليقينيّة كما قلنا مرجّحة على المعرفة غير اليقينيّة. أمّا في حالات تعارض المعارف الدينيّة غير اليقينيّة فلا يمكن القطع بصحة إحدى المعرفتين، إلاّ أن تكون القيمة المعرفيّة لإحدى المعرفتين

---

(١) سورة الصّافات، الآية ١٥٩.

(٢) سورة الشورى، الآية ١١.

(٣) سورة الفتح، الآية ١٠.

أقوى من الأخرى فتكون مرجّحة عليها، وفي حال أردنا العمل بناءً على إحدى المعرفتين فيجب علينا تقديم المعرفة ذات القيمة الأقوى أو التي تملك دليلًا أقوى على وجوب العمل بمفادها.

أشرنا مسبقًا إلى أنّ النصوص الدينيّة (القرآن والروايات) تنقسم من جهة السند والدلالة والقرائن إلى يقينيّة وغير يقينيّة. على الرغم من كون سند آية يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ سندًا قطعيًا إلاّ أنّ الآية غير صريحة في إرادة معنى الجسمانيّة لله عزّ وجل؛ لأنّ هنالك معانيَ أخرى محتملة في المقام؛ مثل أنّ يكون المقصود من اليد القدرة أو النصر أو النعمة الإلهيّة، أو أن يراد منها يد الرسول ﷺ في بيعة المؤمنين له ونزّلت منزلة يد الله. بناءً عليه، دلالة يد الله في هذه الآية على جسمانيّة الله دلالة غير يقينيّة. وفي المقابل، عدم جسمانيّة الله قابل للإثبات عن طريق الإرجاع إلى المعارف البديهيّة والآيات القرآنيّة الأخرى، وفي النتيجة هي معرفة يقينيّة[1]. بالتالي وطبقًا للقاعدة، المعرفة اليقينيّة (عدم جسمانية الله) مرجّحة على المعرفة غير اليقينيّة (جسمانيّة الله). يجب الالتفات هنا إلى أنّه متى ما لم يكن الظاهر القرآني أو الروائي مخالفًا للمعرفة اليقينية، فإنه يجب عدم إهماله والغفلة عنه.

(١) عبد الرسول عبوديت ومجتبى مصباح اليزدي، **خداشناسى**، الدرس العاشر.

آليّة علاج تعارض المعارف الدينيّة مع المعارف الأخرى

تحدّثنا إلى الآن عن تعارض المعارف الدينيّة فيما بينها. نتحدث فيما بقي من الدرس حول تعارض أو ما يوحي ظاهره بتعارض المعارف الدينيّة مع المعارف الأخرى مثل المعرفة العقليّة والتجريبيّة[1]. ندرس

---

(١) لتعارض المعارف الدينيّة والمعارف الأخرى تاريخ سنستعرضه هنا بشكل مجمل: المبدأ الأساسي لهذا البحث هو الإلهيات المسيحيّة واليهوديّة. وجدت العديد من الانحرافات والبدع المخالفة لمعتقدات وتعاليم النبي عيسى عليه السلام والنبي موسى عليه السلام بعدهما في المسيحيّة واليهوديّة. هذه الانحرافات لم تنحصر في سلوكيّات المؤمنين وفهمهم العامّي، بل طالت أهم النصوص عندهم فلم تسلم من الكثير من التحريفات. كتاب التوراة المقدس الموجود حاليًا عند اليهود تعود كتابته لثلاثمئة عام بعد وفاة النبي موسى عليه السلام، وقد أُخبر فيه عن موت النبي موسى عليه السلام (سفر التثنية، باب ٣٤، آية ٥). توضّح لنا مثل هكذا عبارات أنّ هذا الكتاب الموجود حاليًا ليس هو نفسه الكتاب السماوي للنبي موسى عليه السلام بل حتى أنّ هذا الكتاب لم يكتب أصلًا تحت إشراف النبي موسى عليه السلام. أقدم نسخة موجودة حاليًّا لكتاب المسيحيّين المقدس تعود لخمسين سنة بعد النبي عيسى عليه السلام كان قد كتبها حواريّوه، وقد وقع فيها عدة تحريفات على مرّ الزمن. نتج عن هذه التحريفات الكثير من البدع والمعتقدات المخالفة للعقل والعلم. واجه المتكلّمون المسيحيون الكثير من المعضلات من قبيل التثّليث، والتجسّد والحلول وموت النبي عيسى فداءً و.... وهي التي لا يمكن إثباتها بالعقل، بل تتعارض أيضًا مع المعتقدات العقليّة. كما نُقل أيضًا في التوراة بعض هذه الأمور مثل نزول الله إلى الأرض وخسارته من النبي يعقوب عليه السلام (سفر التكوين، باب ٣٢، آية ٢٤)، كذب الله عز وجل على آدم وحواء (نفسه، باب ٣، آية ٣)، جهل الله (سفر الخروج، باب ١٢، آية ١٢)، لباس الله وامتلاكه للشَّعر (سفر دانيال، باب ٧، آية ٩) كذلك نسبة الأمور غير اللائقة إلى الأنبياء مثل شرب الخمر (سفر التكوين، باب ١٩، الآيات ٣٠ - ٣٧). من جهة أخرى، يوجد العديد من العبارات الموجودة في هذه النصوص تتعارض مع العلوم التجريبيّة؛ ظهر هذا التعارض جليًّا بعد عصر النهضة وتطوّر العلوم التجريبيّة، أهمّها بطلان فكرة مركزيّة الأرض، والتي كانت مقبولة من الكنيسة ونسبت إلى الكتاب المقدّس. أثّرت هذه الأمور المخالفة للعقل بشكل واضح على مباحث الإلهيات في الغرب في القرون الأخيرة. بذل العديد من متكلّمي المسيحيّين وسعهم لعلاج هذه التعارضات، وفي النتيجة، رأى بعضهم

في المقام بعض الأشكال المحتملة لهذا النوع من التعارض ونبحث آليّات حلّها.

آليّة علاج تعارض معرفة دينيّة مع أخرى عقليّة

بناءً على القاعدة العامّة، في حال تعارضت نتيجة استدلال عقلي معيّن مع مضمون معرفة دينيّة فإنّنا ومن خلال تعيين المعرفة اليقينيّة نقدّم اليقينيّة منهما على غير اليقينيّة. وبناءً عليه، إذا كانت نتيجة الاستدلال غير يقينيّة وتعارضت مع نص قرآني أو نص رواية متواترة فإنّ النصّ مقدّم على نتيجة الاستدلال، وبالعكس إذا كانت نتيجة الاستدلال يقينيّة والنقل كان غير يقينيّ فالمرجح هو الدليل العقلي. مثلًا في الرواية نُقل أنّ أحد الأشخاص سأل النبيّ محمدًا ﷺ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مِمَّ رَبُّنَا؟ قَالَ رسول الله ﷺ: «لَا مِنَ الأَرْضِ وَلا مِنْ سَمَاءٍ، خَلَقَ خَيْلًا فَأَجْرَاهَا فَعَرَقَتْ فَخَلَقَ نَفْسَهُ مِنْ ذَلِكَ الْعَرَقِ»[1]. هذه الرواية تتعارض مع بعض المبادئ العقليّة البديهيّة مثل «استحالة الدَّور» و«وجوب تقدّم العلّة على المعلول»، فمن المحال أن يجعل الله الخيل جارية، قبل أن يوجد الله نفسه، ومن المحال أيضًا أن توجد الخيل قبل وجود خالقها. مع العلم أنّ هذه الرواية تتعارض مع النصوص القرآنيّة أيضًا، وبالتالي لا اعتبار لها أيضًا من جهة معارضتها لمعارف دينيّة أخرى.

عدم حكاية لغة الدين عن الواقع حلًّا لهذه التعارضات، وبعضهم الآخر قالوا بعدم حاجة الإيمان للعقل (fideism = المذهب الإيماني).

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **كتاب الموضوعات**، الجزء ١، الصفحة ١٠٥

آلية علاج تعارض معرفة دينيّة مع أخرى علميّة

قلنا في الدرس السابع إنّ المعرفة التجريبيّة ليست يقينيّة أبدًا. على هذا الأساس يمكن القول إنّه في حال تعارض معرفة دينيّة مع أخرى علميّة إذا كانت المعرفة الدينيّة يقينيّة (مثلًا كانت نتيجة برهان عقلي أو كانت مضمون نص قرآني أو رواية متواترة) فإنّها مقدّمة على المعرفة العلميّة. أمّا إذا كانت المعرفة الدينيّة غير يقينيّة وكذا المعرفة العلميّة، فإنه لا يمكن الحكم عليهما بنحو قطعي، وبالتالي، المعرفة التي تكون أكثر قربا إلى المعرفة اليقينية، تكون هي التي تحظى باعتبار أكبر؛ بمعنى أن احتمال صحتها أكبر.

آلية علاج تعارض معرفة دينيّة مع أخرى حاصلة عن طريق المكاشفة

كما ذكرنا في بحثنا في تعارض المعرفة الدينية والمعرفة الحاصلة من المكاشفة، الخطوة الأولى لعلاج التعارض تكون بتشخيص المعرفة اليقينيّة من غير اليقينيّة. وبناء على ما قلنا في الدرس الثالث، فإنّ حالة الكشف هي من سنخ العلم الحضوري ولا تقبل الخطأ. وفي حال بيّن صاحب الكشف حالته الداخليّة بلا إضافات أو تعديلات فالمعرفة الحاصلة من جراء ذلك ستكون معرفة يقينيّة، أمّا في حال وقع صاحب الكشف تحت تأثير بعض الحالات النفسيّة أو تحت تأثير عوامل خارجيّة خادعة فأدخل في تفسير مكاشفته قبليات مضرّة، مثلًا أن يطبّق حالته الداخليّة على الأمور العينيّة بلا دليل، ففي هذه الحالة لن يعدّ تفسيره مصونًا عن الخطأ. ومن الواضح أنّه في حال لم نستطع إحراز صون المعرفة الناتجة عن المكاشفة من احتماليّة الخطأ فيها

فستكون هذه المعرفة معرفة غير يقينية وستبقى المعرفة الدينيّة اليقينيّة مقدّمة عليها. أخيرًا في حال كانت كلتا المعرفتين الدينيّة والحاصلة عن طريق المكاشفة غير يقينيّتين فإنّه لا حكم قطعيًّا في المقام، ويُقيَّم اعتبار كلّ منهما على أساس درجات المعرفة.

خلاصة الدرس

١. التعريف المشهور للدين هو أنّه مجموعة المعتقدات الأساسيّة والقوانين الخاصة لأجل إيصال الإنسان إلى السعادة.

٢. بناء على هذا المعنى يطلق لفظ الدين على الأديان السماويّة كاليهودية، والمسيحيّة والإسلام، ويطلق كذلك على الشرائع التي وضعها البشر كعبادة الأصنام، والماركسيّة والبوذيّة وغيرها.

٣. دين الحق هو الذي يوصل الإنسان فعلًا إلى السعادة، ومقصودنا من لفظ «الدين» في هذه المباحث هو دين الحق أي الإسلام.

٤. للدين قسمان: المعتقدات والقوانين.

٥. أهم المعتقدات في قسم معتقدات الدين هي التي تدور مدار ثلاثة محاور هي التوحيد والنبوّة والمعاد.

٦. قسم المعتقدات يشمل الحقائق التي تدرك إمّا بشكل مباشر عن طريق العلم الحضوري وإمّا عن طريق قضايا من نوع «موجود» و«غير موجود».

٧. قسم القوانين عادةً ما يُبيّن بجمل من قبيل «يجب» و«لا يجب».

٨. يمكن تقسيم قوانين الدين إلى أربعة أقسام هي: العباديّة، الفرديّة، الاجتماعية والبيئيّة.

٩. المعرفة الدينيّة تعني معرفة الدّين.

١٠. تبحث نظرية معرفة الدين حول مسائل من قبيل ماهية المعرفة الدينيّة وإمكانها وأقسامها وطرقها واعتبارها.

١١.تشترك المعارف الدينيّة مع باقي المعارف من جهة كونها معارف في مباحث نظريّة المعرفة العامّة.

١٢.تملك المعارف الدينيّة أعلى درجة من الاعتبار في حال كانت من سنخ العلم الحضوري أو البديهي أو في حال تم إرجاعها باستدلال يقيني إلى البديهيّات، وتحدّد قيمة باقي المعارف الدينيّة بالاستعانة بالمعارف اليقينيّة الأخرى.

١٣.المعرفة الدينيّة شرط لازم للسعادة، وبالتالي فإن تشخيص المعرفة الدينيّة الصحيحة من الخاطئة يملك من الأهمية بمقدار أهميّة نفس مسألة الوصول إلى السعادة والابتعاد عن الشقاء.

١٤.من مصاديق طريق الشهود في المعرفة الدينيّة: العلم الحضوري بالله عزّ وجل، والمكاشفة حول الأمور الدينيّة والوحي والإلهام.

١٥.إذا كان الشهود في الأمور الدينيّة مجردًا عن أي تفسير فله أعلى مقدار من الاعتبار.

١٦.بخلاف مكاشفات الأشخاص العاديين في الأمور الدينيّة فإنّ وحي النبيّ وإلهامات المعصومين عليهم السلام مصونة عن الخطأ في ما تحكي عنه وذلك بسبب عصمتهم.

١٧.رؤية وسماع المعجزات، الآيات القرآنيّة وأقوال المعصومين عليهم السلام وباقي علماء الدين، بلا واسطة أو بواسطة أشخاص ومصادر تنقل ذلك، هي من مصاديق توظيف الحسّ في المعارف الدينيّة، والتي إذا روعيت فيها شرائط الاستفادة من الأدوات الحسّية كان لها اعتبار عالٍ وقوي.

١٨.من وظائف التعقّل في مجال المعارف الدينيّة: إدراك وتعريف المفاهيم الدينيّة، إثبات العقائد الأساسية للدين مثل: التوحيد، صفات الله، ضرورة المعاد، ضرورة النبوّة، عصمة الأنبياء وحقّانية الإسلام.

١٩.إذا كان الاستدلال الديني العقلي برهانيًا فستكون المعرفة الدينيّة الناتجة عنه معرفة يقينيّة ومعتبرة بالكامل.

٢٠.تصل لنا عن طريق النقل الآيات القرآنية وأقوال النبي الأكرم ﷺ وباقي المعصومين عليهم السلام، كذلك أفعالهم وسيرتهم، وتاريخ الإسلام، وأحيانا آراء علماء الإسلام، وغيرها.

٢١.يرتبط اعتبار المعرفة الدينيّة النقليّة بمدى ثقتنا بصحة الخبر الناتجة عن تعدد طرق النقل، أو بمدى ثقتنا بناقلي الخبر أنفسهم، ويرتبط أيضًا باعتبار دلالة الألفاظ على محتوى الخبر وكذلك باعتبار الشواهد الأخرى المؤكّدة لصحة الخبر.

٢٢.تضمن عصمة المعصومين عليهم السلام وجود اعتبار معرفي كامل لأجل الاستناد إليهم.

٢٣.ترتبط قيمة المعرفة الناتجة عن الاعتماد على معارف المتخصصين في المجال الديني مثل الفقهاء والمفسّرين بمدى تخصّصهم وبمدى اعتبار الطريق الذي حصلت عن طريقه المعرفة عند المتخصّص.

٢٤.كثير من المعارف الدينيّة التي تعلّمناها في وقت سابق نستحضرها في أوقات أخرى عن طريق التذكّر.

٢٥.ترتبط قيمة التذكّر في المعارف الدينيّة بقيمة المعرفة الأوّلية وبدقّة الحافظة بشكل عام وبالمعرفة المتذكَّرة بشكل خاص.

٢٦.حينما نجد تعارضًا بين معرفة دينيّة ومعرفة أخرى مهما كان نوعها فالقاعدة العامّة لحلّ هذا التعارض هي أن نرجّح المعرفة اليقينيّة على غير اليقينيّة، وفي حال كانت المعرفتان غير يقينيّتين فاحتمال صدق المعرفة ذات القيمة الأعلى أكبر.

الأسئلة

- وضّح المقصود من كلمة «الدّين» في مباحث نظرية معرفة الدين بعد ذكر جميع معاني هذه الكلمة.
- وضّح المقصود من المعرفة الدينيّة ونظرية معرفة الدين.
- اذكر أهمّ المعتقدات الدينيّة مع توضيح كلّ منها.
- بأيّ نوع من الجمل تُبيّن القوانين الدينيّة وبأيّ المجالات تحيط؟ وضّح.
- أيّ المباحث تشملها نظرية معرفة الدين؟
- وضّح أهميّة دراسة مسائل نظرية معرفة الدين.
- حدّد أيًّا من المسائل التالية يرتبط بقسم العقائد وأيّها يرتبط بقسم القوانين:
  - الله عزّ وجل غير مقيّد بالزمان.
  - يجب أن يجرّد الإنسان وجوده من العجب والغرور.
  - الأنبياء معصومون عن الذنب.
  - يجب دفع الخمس.
  - يجب أن يتعاطى الحكّام مع الشعب بالعدل.
  - يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
  - يجب أن يتعاطى الزوجان في نحو كلامهما بنحوٍ يحفظ كلّ منهما كرامة الآخر.
  - للجنّة والنار مراتب ودرجات.
  - يجب على الصائم أن لا يرمس رأسه كاملًا تحت الماء.
- بيّن باختصار أوجه الاشتراك والافتراق بين الإلهام والوحي والمكاشفة في باب الأمور الدينيّة.

- كيف يستفاد من الطرق التّالية في المعرفة الدينيّة؟ تحدث باختصار عن اعتبار كلّ منها.
  - الشهود
  - الحسّ
  - التعقّل
  - النقل
  - الاعتماد على معارف الآخرين
  - التذكّر
- بيّن القاعدة العامة في علاج التعارض بين معرفة دينيّة وأخرى غير دينيّة.
- أيّ المعرفتين مقدّم في حالات التعارض التالية:
  - تعارض برهان عقلي يقيني مع مكاشفة عرفانيّة
  - تعارض علم تجريبي مع نص قرآني
  - تعارض نصّ متواتر مع خبر واحد
  - تعارض خبر واحد نص مع خبر واحد ظاهر
  - تعارض برهان عقلي يقيني مع خبر واحد ثقة نص
  - تعارض نصّ قرآني مع خبر واحد ثقة نص.
- وضّح من خلال الالتفات إلى هدف الدّين ما هي الأمور التي تحدّد مجال الدّين. وهل يمكننا القول إنّه يجب على الدّين عدم التدخّل في الأمور الدنيوية مثل الأمور السياسيّة والاقتصادية وغيرها؟
- بيّن أنواع الخلل الناتجة عن عدم امتلاك معرفة دينيّة معتبرة مع ملاحظة جميع أقسام الدّين.

- من خلال مقارنة هاتين الجملتين أنشئ بحثًا حول العلاقة الصحيحة بين التعقّل والإيمان:
  - قال الإمام علي عليه السلام: «ما آمن المؤمن حتى عقِلَ» (الآمدي، **غرر الحكم**، الحديث ٣٢١)
  - القدّيس أنسلم: «أنا لا أفهم حتى أؤمن، بل إنّي أؤمن لأفهم» (فردريك كوبلستون، **تاريخ فلسفه غرب**، الجزء ٢، الصفحة ٢٠٤)
- ما هو تأثير الإثبات العقلي لعصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وباقي المعصومين عليهم السلام على نظرية معرفة الدين؟
- يقول عارف في شرح إحدى مكاشفاته: تلقّيت في إحدى مكاشفاتي حكمة بعض مطالب علم الكونيات القديم وعلم الأفلاك (محمد بن يحيى اللاهيجي، **مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز**، الصفحة ١٩٣). في المقابل نرى أنّ نظرية الهيئة لبطليموس والأفلاك القديمة كلاهما أنكرت صحّتهما في العلم الحديث، أيّ الأمرين نقدم في هذا التعارض؟
- ورد في بعض الروايات تقارير تشير إلى سحر النبي صلى الله عليه وآله وسلم (انظر: محمد بن اسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح**، الجزء ٢، الصفحة ٤١٣، الحديث ٣١٧٥، الصفحة ٤٣٧، الحديث ٣٢٦٨). هذه الروايات تتعارض مع مضمون الآيات التي تنفي السحر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (انظر: سورة الفرقان، الآيتان ٨ و٩، سورة الإسراء، الآيتان ٤٧ - ٤٨)، كيف تعالج هذا التعارض؟

- جاء في رواية عن النبي الأكرم ﷺ أنّ لا يبصق أحد أمامه حال صلاته لأنّ الله يقف أمامه. ونُقل عنه أيضًا ﷺ أن لا يرمي أحدٌ ماء أنفه أمامه أو عن يمينه حال صلاته بل ليرمها قرب رجله اليسرى لأن الله غير موجود في ذلك المكان (محمد بن اسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح**، الجزء ١، الصفحتان ١٥٠ - ١٥١، الحديث ٤١٣ - ٤١٤). مع أي البراهين العقلية تتعارض هذه الروايات؟ وكيف تعالجه؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

لمزيد من الاطلاع عن تعريف الدين، انظر:

- عبد الله جوادي الآملي، **دين شناسى**، الطبعة ٥، مؤسسه اسراء، قم، ١٣٨٧، الصفحات ٢٣ - ٣٤؛
- محمد تقي مصباح اليزدي، **رابطه علم و دين**، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى قدس‌سره، قم، ١٣٩٢، الصفحات ٨٠ - ١٠٥؛
- علي الشيرواني، **بررسى تعاريف دين از منظرى ديگر**، انديشه نوين دينى، السنة السابعة، العدد ٢٧، شتاء ١٣٩٠، الصفحات ٢٩ - ٥٢
- عز الدين رضا نجاد، **تعريف دين**، كلام اسلامى، السنة الثالثة، رقم ٩، ربيع ١٣٧٣، الصفحة ٦٤
- علي الرباني الكلبايكاني، **تعريف دين از نگاه انديشمندان اسلامى**، كلام اسلامى، السنة ١٥، الرقم ٥٨، صيف ١٣٨٥، الصفحة ١٤
- ________، **دين شناسان غربى و تعريف دين ٢**، كلام اسلامى، السنة ١٥، الرقم ٦٠، شتاء ١٣٨٥، الصفحة ٩

فيما يرتبط بمجال الدين، انظر:

- محمد حسين زاده، **دين شناسى: عقلانيت دين، قلمرو دين، پلوراليسم دينى و دين و پارادوكس تقليد**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس‌سره، قم، ١٣٨٣

- عبد الحسين خسروبناه، **قلمرو دين**، مركز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علميه، قم، ١٣٨١
- مصطفى كريمي، **قرآن و قلمروشناسى دين**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٨٥
- محمد رضا خاكي قراملكي، **قلمرو دين از منظر دين شناسان غربى واسلامى**، پگاه حوزه، العدد ١٧٥، شهر دي (الفارسي) ١٣٨٤، العدد ١٧٦ و١٧٧، شهر بهمن (الفارسي) ١٣٨٤، والعدد ١٧٩، شهر اسفند (الفارسي) ١٣٨٤

فيما يرتبط بطرق المعرفة الدينية، انظر:

- محمد حسين زاده، **منابع معرفت**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٨٦
- ________، **معرفت دينى**، عقلانيت ومنابع، مؤسسه آموزشى و پژوهشی امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٨٩

فيما يرتبط بالإلهام، انظر:

- ________، **نگاهى معرفت شناختى به وحى، الهام، تجربه دينى و عرفانى و فطرت**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٩٠

فيما يرتبط بالعلم والدين، انظر:

- إيان باربور، **علم و دين**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشگاهى، طهران، ١٣٨٤
- محمد تقي مصباح اليزدي، **رابطه علم و دين**، مؤسسه آموزشی و پژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٩٢

فيما يرتبط بالتجربة الدينية، انظر:

- مايكل بترسون وآخـرون، **عقل و اعتقاد دينی**، طرح نو، طهران، ١٣٧٦، الصفحات ٣٥ - ٦٥
- سي. اف. ديفيس، **ارزش معرفت شناختی تجربه دینی**، ترجمة: علي الشيرواني و حسين علي شيدان شيد، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ١٣٩١
- محمد حسين زاده، **معرفت دینی**، عقلانيت ومنابع، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، قم، ١٣٨٩، الصفحات ٢٧٤ - ٢٧٨
- ________، **نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، قـم، ١٣٩٠، الصفحات ٢٠ - ٧٥ والصفحات ١٩٠ - ٢٣٠
- علي الشيرواني، **تجربه دینی**، في: جمع من المؤلفين، جستارهایی در كلام جديد، سمت، طهران، ١٣٩٤، الصفحات ١٥٥ - ١٨٤
- محمد تقي فعالي، **تجربه دینی و مكاشفه عرفانی**، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، طهران، ١٣٨٩
- حسن يـوسـفـيـان، **كـلام جـديـد**، سـازمـان سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امـام خمینی قدس سره، طهران و قم، ١٣٨٩، الصفحات٢٥١ - ٢٧٦

الدرس الحادي عشر

«تعدد القراءات»

يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التعرّف على تأثير نظرية تعدد القراءات على المعرفة الدينية.
٢. التعرّف على أدلة هذه النظرية والقدرة على نقدها.
٣. بيان الفرق بين نظرية تعدد القراءات وبين اختلاف آراء العلماء في العلوم الإسلامية.
٤. الاطّلاع على أسباب اختلاف الآراء في المعارف الدينية.
٥. القدرة على تشخيص مصاديق هذه النظرية في المقالات والكتب ونقدها.

عن الفضيل بن يسار، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن قائمنا إذا قام استقبل من جهل الناس أشد مما استقبله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من جهّال الجاهلية. قلت: وكيف ذاك؟ قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أتى الناس وهم يعبدون الحجارة والصخور والعيدان والخشب المنحوتة، وإن قائمنا إذا قام أتى الناس وكلّهم يتأوّل عليه كتاب الله يحتجّ عليه به»[1].

(١) محمد بن إبراهيم النعماني، **كتاب الغيبة**، الصفحة ٢٩٧.

المقدمة

تُعدّ نظرية تعدد القراءات من النظريات المذكورة في مجال المعارف الدينية والتي تؤدي إلى القول بنسبية هذه المعارف. وسوف نتعرّف في هذا الدرس على معالم هذه النظرية وأهم أدلتها، ثم نناقش كلًّا منها على حدة. وبغضّ النظر عن هذه الأدلة، يستند البعض إلى شواهد دينية مؤيّدة لهذه النظرية، لذا، سوف نذكرها ونناقشها أيضًا. وفي نهاية الدرس، سنبيّن أسباب اختلاف الآراء في الفتاوى والتفاسير ونحللها.

نظرية تعدد القراءات

القراءة لغةً هي عبارة عن النطق بالكلام المكتوب. وتُستعمَل كمصطلح في علوم القرآن، فيُراد منها العلم الباحث عن كيفية قراءة ألفاظ القرآن الكريم. أما في العصر الحالي، فقد صار لها مصطلح جديد، حيث تُضاف إلى النص - فيُقال: قراءة النص - ويُراد منها فهم القارئ أو السامع لهذا النص. والمراد من نظرية تعدد القراءات هو

اعتبار كل قراءات وتفاسير النص الواحد، ولو كانت متعارضة فيما بينها؛ بمعنى أنه لا يمكننا القول ببطلان أية قراءة منها. وليس محل النزاع والبحث هو إمكان تحقق القراءات المختلفة والتفاسير المتنوعة لنص واحد، بل مصبّ البحث هو إمكان اعتبار كل هذه القراءات والتفاسير أو عدم إمكان ذلك. ويذهب القائلون بهذه النظرية إلى القول باعتبار كل قراءات النص الواحد الواقعة في عرض بعضها بعضًا. أما مخالفو هذه النظرية، فعلى الرغم من قبولهم إمكان تحقق قراءات متعددة لبعض النصوص، إلا أنهم يرفضون اعتبارها كلها إن كانت في عرض بعضها بعضًا ومتعارضة، ويقولون بصحة واحدة منها فقط. فتصبح مسألة تعدد القراءات في مجال نظرية المعرفة الدينية عبارة عن إمكان اعتبار كل القراءات والتفاسير المختلفة - بل والمتعارضة - لنص ديني واحد أو عدم إمكان ذلك[1].

مباني هذه النظرية ومناقشتها

يمكن بيان هذه النظرية على أساس أكثر من مبنى، بحيث يؤدي كلّ منها إلى نتيجة محددة. فعلى سبيل المثال، يلزم من بعض المباني

---

(١) طُرحت نظرية تعدد القراءات أول مرة في الدين المسيحي، انطلاقا من الأرضية الفكرية والاجتماعية للمجتمعات المسيحية التي كانت تشتمل على عدد من الأمور من قبيل: التعارض بين الكتاب المقدس وبين الأدلة العقلية والاكتشافات العلمية، طرح مسألة رمزية لغة الدين، عدم انحصار تفسير الكتاب المقدس بالكنيسة بعد عصر النهضة، المواجهات الدينية الشديدة بين المسيحيين. فكلّ من هذه الأمور قد ساهم في توفير الأجواء لطرح هذه النظرية. بينما لا يوجد مثل هذه العوامل في الدين الإسلامي وفي المجتمعات الإسلامية.

اعتبارُ التفاسير المرتبطة بأية واقعة، بينما يلزم من مبان أخرى أن تكون تفاسير النصوص فقط أو تفاسير النصوص الدينية فقط كلها معتبرة. وكيفما كان، فإن هذه المباني مشتركة في إثبات تعدد القراءات في مجال المعارف الدينية. وسنكتفي فيما يلي بالبحث عن مبنيين من هذه المباني.

١. الهرمنيوطيقا الفلسفية

تقدم في الدرس التاسع أن الهرمنيوطيقا الفلسفية هي نظرية خاصة في فهم النصوص والواقع، بحيث لا يمكن تحقق أي فهم دون الاعتماد على الأحكام المسبَقة. وبما أن هذه الأحكام مختلفة بين الناس وفي حالة تغيّر وتبدّل دائم، فالنتيجة هي اختلاف الناس في تفسيرهم وقراءتهم لنص واحد. وعلى أساس هذه النظرية، يمكن أن يكون لدينا تفاسير وقراءات لنص واحد بعدد القرّاء الذين يقرأونه، بحيث لا ترجيح لأي تفسير على آخر، بل كلها معتبَرة في عرض بعضها بعضًا. وهذا ما يقوله أنصار تعدد القراءات في مجال فهم القرآن والنصوص الدينية، فيعتقدون أن كل شخص يفهم هذه النصوص بنحو مختلف عن الآخرين واعتمادًا على قبلياته الذهنية والمعرفية، ولا يوجد دليل على ترجيح تفسير على آخر.

المناقشة

عندما بحثنا الهرمنيوطيقا الفلسفية، ناقشنا مبناهم ونقدناه، ووصلنا إلى وجود تلازم بين قبول الهرمنيوطيقا الفلسفية وبين عدم إمكان

الوصول إلى مراد المؤلف، وبالتالي عدم كون الفهم واحدًا والقول بالنسبية. ومضافًا إلى افتقار دعوى الهرمنيوطيقا الفلسفية إلى دليل معتبَر، فإنها بنفسها مبتلاة بالتناقض، وقد غضّت النظر عن الدور الأساس للمؤلف المتمثِّل في نقل رسالة محددة إلى المخاطب، وسمحت للمخاطَب أن يُسقط رأيه على النص بذريعة التفسير، بل اعتبرت ذلك أمرًا لا مفر منه.

والإشكالات السابقة، تكون واردة على النصوص - سواء كانت نصوصًا دينية أو غير دينية - عند تطبيق أصول الهرمنيوطيقا الفلسفية عليها. لكن بغضّ النظر عن هذه الإشكالات الكلية، توجد إشكالات أخرى على جعل الهرمنيوطيقا الفلسفية مبنى لتفسير فهم النصوص الدينية، كالقرآن، منها:

١. لغوية هداية النصوص الدينية: يلزم من كون القرآن أو أي نص ديني آخر هاديًا، أن يبيّن رسالة واضحة لأجل هداية الإنسان إلى طريق السعادة ويحدد له الطريق الصحيح الموصِل إليها من بين كل الطرق. وقد ورد في القرآن الكريم ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾[1]. لكن قبول الهرمنيوطيقا الفلسفية في النصوص الدينية، معناه توجيه ضربة قاضية لهدايتها بحيث تصبح هذه الهداية بلا معنى؛ لأن هذه الهرمنيوطيقا مستلزمة لاعتبار أي تفسير مبتنى على أي نوع من القبليات والأحكام

---

(١) سورة التوبة، الآية ٣٣؛ سورة الصف، الآية ٩.

المسبَقة، وبالتالي، لا يمكن معرفة الرسالة الحقيقية التي يريد النص أن يبيّنها للقارئ. وفي الحقيقة، إن قبول الهرمنيوطيقا الفلسفية هو بمثابة القول إن الله تعالى أرسل إلى عباده صفحات بيضاء خالية وطلب أن يكتب كلّ منهم طريق الهداية الذي يُعجبه، بدلًا من أن يُنزل القرآن ويصونه عن التحريف.

تأمل: إن قبِلنا نظرية تعدد القراءات، فهل ثمة ضرورة للقول بعصمة الأنبياء؟ وكيف يكون القرآن غير قابل للتحريف؟

٢. لغوية بعثة الأنبياء: يلزم من تعدد قراءات النصوص الدينية - التي منها القرآن - لغويةُ بعثة الأنبياء. فلو جاز لأي شخص أن يفسر النصوص الدينية على ضوء قبلياته المعرفية، وكانت كل هذه التفاسير معتبَرة بدرجة واحدة، للزم لغوية إرسال الأنبياء وجهودهم الحثيثة لإبلاغ الرسالة الإلهية؛ إذ بناء على هذه النظرية، يلزم أن لا يتحقق مقصود الأنبياء أبدًا.

٣. لغوية المقرّرات الدينية: لو قبِلنا نظرية تعدد القراءات في مجال النصوص الدينية، للغت المقررات الدينية؛ إذ يلزم من هذه النظرية أن يعمل كل واحد على طبق ما يفهمه من هذه المقررات، وليس العمل على طبق ما تفيده هذه المقررات واقعًا. ولا يخفى أن القوانين والمقررات تكون مفيدة عندما يمكن فهمها، أما عندما

يستحيل فهمها ويفسّرها كل شخص بتفسير مختلف عن الآخرين، فإنه لن يبقى فرق بين وجود هذه القوانين والمقررات وبين عدمها.

٤. لغوية الطاعة والعصيان: طاعة الدين عبارة عن الامتثال لأوامر الله وأحكامه، والعصيان عبارة عن التمرّد على هذه الأوامر. ويكون لهما معنى عندما نقول بوجود أمر واضح صادر من الله تعالى. أما لو بنينا على عدم اشتمال النصوص الدينية في نفسها على رسالة وأمر محدد، وذهبنا إلى اعتبار كل تفسير لها، ففي هذه الحالة يمكن لأي عاصٍ أن يبرر فعله من خلال نسبته إلى النصوص الدينية وأنه تفسيره لها، فيكون معتبَرا أيضًا.

٢. رمزية لغة الدين

عندما اتّضح عدم انسجام بعض التعاليم المسيحية - كحلول الله في الجسم ومركزية الأرض - مع بعض المعارف العقلية والتجريبية، فرّقوا بين لغة الدين - التي قالوا برمزيتها - وبين لغة العلوم العقلية والتجريبية، وذلك كحل لرفع هذا التعارض وعدم الانسجام. ويقوم هذا الحل على دعـوى أن هذه العلوم موصِّفةٌ لقسم من الواقعيات الموجودة في هذا العالم، بينما القضايا الدينية ليست كذلك، بل مستخدَمة لبيان الرسائل الأخلاقية ولدعوة الناس إلى حياة مؤمنة. ولأجل ذلك، ليست لغة الدين لغةً تبيّن الواقعيات العينية، بل هي مثل الأساطير والقصص القديمة - مثل كليلة ودمنة وأساطير اليونان - رمزية، تهدف إلى دعوة الإنسان إلى الأعمال الصالحة وإبعاده عن

الأعمال الطالحة. فعلى سبيل المثال، عندما تتحدث النصوص الدينية عن وجود الله وصفاته وكيفية خلقه للسموات والأرض، وعن الثواب والعقاب الأخروي - كقصور الجنة وعذاب الجحيم -، فهي لا تريد الإخبار الحقيقي عن الواقع، بل هي صرف مفاهيم رمزية تشجع الناس على فعل الخير وتحذّرهم من فعل القبيح. وبناء عليه، لا نستفيد من هذه القضايا الدينية أن الله والجنة والجحيم هي موجودات حقيقية واقعية، وأن صفات العالم هي كما نصّت عليه النصوص الدينية. وعلى هذا الأساس، يزول التعارض بين النصوص الدينية وبين المسائل العلمية والعقلية؛ لوجود فرق بين لغة الدين وبين لغة القضايا العقلية والعلمية، فليسا في صدد بيان شيء واحد.

ويمكن أن تكون رمزية لغة الدين مبنى لقبول تعدد القراءات في مجال الدين، بتقريب: أنه يلزم من القول بالرمزية عدم وجود معيار واحد لتشخيص التفسير الصحيح لهذه الرموز عن غيره، فيمكن لأي شخص أن يدّعي أن كل لفظ وارد في النصوص الدينية هو رمز لحقيقة ما، وبالتالي، تنشأ التفاسير المتعددة والقراءات المختلفة لنص ديني واحد، بحيث تكون كلها في عرض بعضها بعضًا، دون أن يُرجَّح أحدها على الآخر. وهذا الفهم المختلف للنصوص الدينية شبيه بالتفاؤل بديوان حافظ. فلو كان لدينا شخص مبتلى بمرض أحد أفراد أسرته، واغتمّ لذلك، ولمّا فتح ديوان حافظ، قرأ بيتًا غزليًا فتفاءل وفهم منه الأمل بشفاء مريضه، أو كان لدينا شخص آخر يراقب سفر شخص ما، ولمّا فتح ديوان حافظ، قرأ البيت الغزلي نفسه، فتفاءل وتأمّل بوصول مسافره بالسلامة. فالأول فهم من البيت الشعري أنه رمز وعلامة على

صحة المريض، والثاني فهم دلالته على وصول مسافره بالسلامة. فهذان فهمان مختلفان، ناشئان عن رمزية اللغة الشعرية. وهكذا الأمر في رمزية لغة الدين، حيث تسمح للقارئ أن يفهم دلالة كل لفظ منها على حقيقة من الحقائق، دون وجود معيار لتشخيص الدلالة الصحيحة من السقيمة؛ فيكون لكل شخص قراءته الخاصة[1].

المناقشة

إن مناقشة النظريات المتعددة في رمزية لغة الدين وما يرد عليها من إشكالات، يحتاج إلى بحث مفصّل يُخرجنا عن الغرض من تدوين هذا الكتاب. لكن، نشير بشكل سريع إلى أحد الإشكالات التي ترد على رمزية اللغة الدينية:

فبناء على أدلة إثبات ضرورة الوحي والدين السماوي[2]، يتضح أن من أهداف الكتب السماوية تقديم إجابات معرفية عن الأسئلة الأساسية المحددة لمصير الإنسان، من قبيل: السؤال عن مبدأ الوجود، وموقعية الإنسان في العالم، والهدف من الخلق ونهاية العالم. فلو فرضنا أن لغة النصوص الدينية غير حاكية عن الواقع، فكيف يمكن العثور على الأجوبة عن هذه الأسئلة؟ مضافًا إلى أن هدف القرآن الآخر هو بيان الطريق الواقعي للسعادة والشقاء في الدنيا والآخرة، وهو لا ينسجم مع كون لغة الدين رمزية وغيرَ حاكية عن الواقع.

---

(١) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، تعدد قرائت ها، الصفحتان ٥٠ - ٥١.

(٢) انظر: صفدر إلهي راد، انسان شناسى، الدرس السادس.

ومن الواضح، عندما يقول الطبيب لمريضه: «إن تناول هذا الدواء مفيد لصحتك، وأما هذا الطعام فمضرّ»، فنحن نقطع بأنها ليست لغة رمزية، بل لغة حاكية عن الواقع. وعلى هذا الأساس، عندما يقول القرآن: «الإيمان والعمل الصالح مفيدان للوصول إلى السعادة، والكفر والمعصية مضرّان»، فهو في مقام الحكاية عن الواقع وتوصيفه. طبعًا، هذا لا يعني أنه لا يمكننا العثور في النصوص الدينية على بعض التشبيهات وما شاكل؛ إذ من الممكن أن يستفيد المؤلف من الفنون اللغوية لأجل إيصال رسالته بشكل أفضل. ولكن وجود هذه التشبيهات وأمثالها في جزء من نص ديني، لا يعني أن لغة هذا النص كلها غيرُ حاكية عن الواقع. ومن الطبيعي أن يكون وجود البيان التشبيهي والرمزي في النصوص الحاكية عن الواقع أمرًا استثنائيًا، فلا يصح الحمل على التشبيه والرمزية إلا مع وجود قرائن وشواهد كافية على ذلك.

الشواهد على نظرية تعدد القراءات، ومناقشتها

بغضّ النظر عن المبنيين السابقين، أيّد بعض أنصار تعدد القراءات نظريتَهم بوجود بعض الشواهد الدينية وبعض النظريات المقبولة عند المسلمين. وهذا ما سوف نوضحه ونناقشه فيما يلي.

١. وجود الظاهر والباطن في النصوص الدينية

في مقام تأييد نظرية تعدد القراءات، استند بعضهم إلى الروايات المشيرة إلى وجود بواطن للقرآن، بل صرّحت بعض الروايات بوجود سبعة بطون. فقد ورد عن نبي الإسلام ﷺ أنه قال: «إن للقرآن ظهرًا

وبطنًا ولبطنه بطنًا إلى سبعة أبطن»[1]. فيعتقد أتباع هذه النظرية أن التفاسير المتعددة للآية الواحدة هي عبارة عن بطونها. وبالتالي، ليست نظرية تعدد القراءات مخالفة للتعاليم الدينية، بل محل تأييد من الروايات أيضًا.

المناقشة

صحيح أن الروايات تؤيّد وجود باطن للآيات القرآنية، لكن لا يمكن أن تكون نظرية تعدد القراءات مصداقًا لهذا الأصل، للأسباب التالية:

١. ترى هذه النظرية أن كل التفاسير الواقعة في عرض بعضها بعضًا معتبرة حتى لو كانت متعارضة فيما بينها. والحال، أن بطون الآيات تشير إلى معان في طول المعنى الظاهر وأعمق منه، لكن بحيث تكون منسجمة مع الظاهر أيضًا. وفي الحقيقة، إن بواطن الآيات مشتملة على معارف أعمق من المعنى الظاهري، بحيث تفهمها طائفة خاصة من الأشخاص، وهم الذين يتمتعون بشروط ذهنية وروحية خاصة كعمق النظر والكمال المعنوي الحاصلَين من تهذيب النفس. فعلى سبيل المثال، ظاهر آية ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾[2] هو حرمة مسّ صفحات القرآن الكريم ببدن غير طاهر، لكن من المعاني الباطنية لهذه الآية هو أن من كان طاهر الباطن من الرذائل النفسية، يمكنه أن يصل إلى حقائق القرآن الباطنية. ويكون المصداق

---

(١) محمد محسن الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، الجزء ١، الصفحة ٣١.

(٢) سورة الواقعة، الآية ٧٩.

الأكمل لهؤلاء الأفراد هم المُشار إليهم في آية التطهير[1]؛ أي أهل بيت النبي ﷺ. ومن الواضح عدم وجود مغايرة بين المعنى الثاني والمعنى الأول، بل الثاني أعمق.

٢. تعتبر نظرية تعدد القراءات أن كل الأفراد مؤهّلون لفهم الدين، ولا تشترط شيئًا على المتصدّي لتفسير النصوص الدينية. والحال أن الوصول إلى بطون الآيات القرآنية ليس متيسّرًا لكل أحد. إذ لا يمكن الوصول إلى بعض البواطن القرآنية مهما استفرغ المفسّر وسعه في البحث والتحقيق، بل لا يمكن أن يصل إليها إلا الأنبياء والأولياء الإلهيون. وقد ورد في الرواية عن الإمام الحسين عليه السلام أن: «كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء»[2]. كما ورد عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «ثم إن الله ... قسّم كلامه ثلاثة أقسام: فجعل قسمًا منه يعرفه العالم والجاهل، وقسمًا لا يعرفه إلا من صفى ذهنه ولطف حسه وصح تميزه ممن شرح الله صدره للإسلام، وقسمًا لا يعرفه إلا الله وأمناؤه والراسخون في العلم»[3].

---

(١) ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٣٣).

(٢) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٨٩، الصفحة ٢٠.

(٣) أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج**، الجزء ١، الصفحة ٢٥٣.

٢. اعتبار الفتاوى والتفاسير المختلفة

من الأمور التي تمسّكوا بها لتأييد نظرية تعدد القراءات هو اعتبار تفاسير الفقهاء والمفسّرين على الرغم من اختلافهم في فهم بعض النصوص الدينية. فعلى سبيل المثال، قد تختلف فتاوى الفقهاء في مسألة ما، أو قد يختلف المفسّرون في المراد من آية معيّنة. وفي هذه الموارد، من الخطأ القول إن كل هذه التفاسير والفتاوى هي غير معتبرة باستثناء واحدة منها تكون هي المعتبرة. وعلى هذا الأساس، استنتجوا أنه لا عجب في اعتبار التفاسير المختلفة في مورد نص واحد، بل هذا مقبول عند المسلمين.

المناقشة

بداية، لا بد من توضيح مراد المسلمين من اعتبار الآراء المختلفة للفقهاء والمفسّرين، ثم نبيّن بعد ذلك الفروق الأساسية بينه وبين نظرية تعدد القراءات.

يعتقد العلماء المسلمون بوجود مناهج لفهم النص وتفسيره تُسمى بـ «مناهج استنباط النص وتفسيره»، كما توجد مناهج خاصة لاستنتاج أية معرفة من معارف أخرى يُبحَث عنها في علم المنطق. وبالتالي، لا اعتبار لأي تفسير أو استنباط لا يُراعي هذه القواعد المنهجية. لكن، إن طُبِّقت هذه المناهج، فإنه لا يمكن أن نحصل على أكثر من فهم وتفسير لنص واحد. أما لو لم يكن عندنا نص، فإنه

يمكن وقوع الاختلاف في الفهم بين علماء الدين، ويمكن فرض هذا الاختلاف على أكثر من نحو:

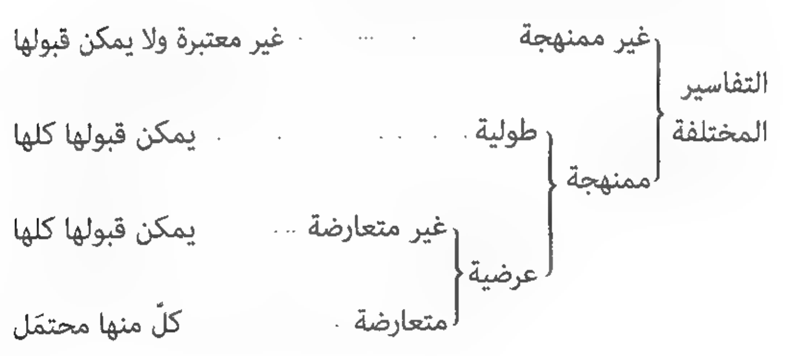
فتارة تكون هذه التفاسير المختلفة للنص الواحد في طول بعضها بعضًا، وتارة في عرض بعضها بعضًا. والمراد من الفهم الطولي هو الفهم الأعمق من الآخر والناظر إلى بواطن النص وجوانبه المخفية. وفي المقابل، لا تكون التفاسير العرضية، أحدها أعمق من الآخر في الفهم. ويمكن فرض صورتين لهذه التفاسير العرضية:

الصورة الأولـى: أن يكون الاختلاف ناشئًا عن اختلاف اتجاهات العلماء، كما لو واجه كلّ منهم النص بأسئلة تختلف عن أسئلة الآخر، وبالتالي، سيحصلون على نتائج وتفاسير مختلفة. فعلى سبيل المثال فقط، يمكن أن يذهب المفسر نحو القرآن محمَّلًا بمجموعة أسئلة لغوية، بينما يذهب سائر المفسرين مع أسئلة عرفانية أو كلامية أو فقهية أو تجريبية. وبالتالي، سيختلف اتجاه تفسير كلّ منهم. إذ لمّا كان العلماء في تفاسيرهم هذه ناظرين إلى جهات متعددة مختلفة، فإنه لا تعارض في البين. مثلًا، كلّ من تفسير الكشاف للزمخشري وتفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي وتفسير المحيط الأعظم للسيد حيدر الآملي، يأتي إلى القرآن حاملًا معه جعبته الخاصة من الأسئلة، ثم يحصل على أجوبة وتفاسير مختلفة عمّا حصل عليه الآخر.

الصورة الثانية: أن يكون الاختلاف ناشئًا عن تفسيرين عرضيين مع عدم وجود اختلاف في اتجاه المفسر، ويكون هذان التفسيران متعارضين وغير منسجمين. فعلى سبيل المثال، قد يرجع فقيهان إلى

نص ديني، وينظران إليه من جهة فقهية، ومع ذلك، يفهم أحدهما الوجوب والآخر يفهم غير الوجوب.

وقد قلنا إن الاختلاف المنهجي ممكن في غير موارد النص الصريح. وبالتالي، لا يمكننا في هذه الموارد الوصول إلى المعنى الواقعي للنص، فتكون تفاسيرنا له غيرَ يقينية. أما التفاسير الواقعة في طول بعضها بعضًا، أو التفاسير العرضية الناشئة عن تعدد الاتجاهات واختلاف وجهات النظر إلى النص، وبالتالي لا تعارض بينها، وتكون كلها معتبرة؛ بمعنى إمكان كون كلّ منها معنى واقعيًا للنص. أما في التفاسير العرضية المتعارضة، فإن المراد من اعتبارها هو أنه يحتمل أن يكون كلّ منها هو المعنى الواقعي للنص. وطبعًا، يمكن أن تكون هذه التفاسير مختلفة في درجة اعتبارها. ومن الطبيعي أنه إن كان الفهم مرتبطًا بالعمل، فإن الفهم الأكثر اعتبارًا هو الذي يكون ملاك العمل. ولذا، يجب على غير المتخصصين في استنباط الدين أن يقلّدوا المجتهد الأعلم في أحكام دينهم العملية.



وعلى أساس ما تقدّم، تتضح الفروق الأساسية بين تعدد القراءات وبين اعتبار المسلمين لآراء الفقهاء والمفسّرين المختلفة. ولمزيد من التوضيح، نشير فيما يلي إلى بعض هذه الفروقات:

١. إمكان فهم الواقع: يعتقد الفقهاء والمفسّرون بإمكان فهم المعنى الواقعي للنص الصريح. لذا، لا يختلفون في تفسيرهم له، بل ينحصر اختلافهم في النصوص غير الصريحة. والحال أن أتباع نظرية تعدد القراءات يرون استحالة الوصول إلى المعنى الواقعي للمتن مهما كانت دلالته - أي سواء كانت نصا أو لا -. ولذا، يجوّزون التفاسير المتضادة في مورد متن ديني محدد؛ لأنه إن أمكن فهم المعنى الواقعي، فإنه لا يمكن حينئذ قبول المعاني المتضادة.

٢. الاستنباط والتفسير الممنهجان: يرى الفقهاء والمفسّرون أن الفتاوى والتفاسير المعتبَرة والتي يمكن قبولها هي فقط تلك التي تراعي المنهج المعتبر للاستنباط. وعلى هذا الأساس، يحتاج فهم النصوص الدينية إلى تخصص وإلى مراعاة الضوابط والشروط، كالابتعاد عن التفسير بالرأي؛ فالفتوى أو التفسير الذي يُسقَط فيه رأي المفسر أو رأي المجتمع على النص يكون فاقدًا لمعايير الاعتبار. أما بناء على نظرية تعدد القراءات، فإنه لا ضوابط ومنهجيات خاصة لتفسير النصوص، بل كل فهم للنصوص الدينية يكون معتبرًا؛ كما لا ترجيح للتفاسير المراعية القواعد والمنهجيات على غيرها من التفاسير. ومن هنا، يمكن لغير المتخصصين أيضًا أن يكون لهم فهم معتبر للنص الديني؛ لأن الفهم غير الممنهج لا يحتاج إلى تخصص أبدًا.

٣. معنى اعتبار التفاسير المختلفة: لا يُراد من اعتبار التفاسير الممنهجة أنها مطابقة قطعًا للواقع؛ بل المراد أنه في غير موارد النص الصريح، كلّ معنى حاصل من المتن مع مراعاة منهج الاستنباط المعتبر، يكون محتمَلًا، فيكون قابلًا للقبول بوصفه نظرية يمكن أن تطابق الواقع.

أسباب اختلاف الآراء في فهم النصوص الدينية

اتضح مما مرّ أن الباحثين في العلوم الدينية يريدون الوصول إلى المعنى الواقعي للنصوص الدينية، ويعتمدون على منهجية في عملية الاستنباط والتفسير. ومن هنا ينبثق السؤال التالي: لماذا نجد آراء مختلفة بين هؤلاء العلماء؟

لا يخفى أن هؤلاء العلماء الذين يستنبطون النظريات الدينية بشكل ممنهج، لا يختلفون فيما بينهم في كل المسائل الدينية؛ لأن الكثير من هذه العلوم يقينية. وقد بحثنا في الدرس العاشر عن اعتبار المعرفة في مجالات دينية متعددة، وبيّنّا أنه لا يمكن الاختلاف في المعارف اليقينية في العقائد والقيَم والمقرّرات الدينية. بل حتى في العلوم غير اليقينية، لا يُشترط دائمًا أن تختلف آراء العلماء، بل يمكن أن يشتركوا في فهم محدد. والمقارنة بين آراء الفقهاء والمفسرين تكشف لنا عن وجود موارد اشتراك واتفاق بينهم أكثر من موارد الاختلاف. فعلى سبيل المثال، يمكننا ملاحظة الاشتراكات والاختلافات بين الآراء الفقهية للشيخ المفيد - وهو من فقهاء القرون الهجرية

الأولى - وبين الفتاوى الفقهية للإمام الخميني قدس سره. وكيفما كان، توجد عدة عوامل أدّت إلى اختلاف الرأي بين علماء الدين فيما يرتبط بفهم النصوص الدينية، نشير إلى أهمها فيما يلي[1]:

١. الاختلاف في مصادر البحث: يرى فقهاء الشيعة أن روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام هي إحدى المصادر التي يُعتمَد عليها في عملية الاستنباط الفقهي، والحال أن فقهاء أهل السنة يعتمدون

---

(١) يمكن حدوث اختلاف في تفسير النصوص الدينية بسبب عدم مراعاة قواعد الاستنباط الأساسية. ونشير فيما يلي إلى مثالين:

١- تغيير المعنى العرفي إلى معنى شخصي: حتى نفهم معنى الكلمة بنحو دقيق، لا بد من الرجوع إلى العرف وإلى المتخصصين في العلوم اللغوية. لكن من الممكن أن يغيّر الشخص معنى الكلمة، عندما يعتمد على رأيه ولا يرجع إلى الفهم العرفي والعام، مما يؤدي إلى حدوث تفسير غير متعارف. على سبيل المثال، يعتقد الفقهاء بناء على آية ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ (سورة الأحزاب، الآية ٣٣)، بأنه يحرم على المرأة أن تبدي زينتها لغير المحارم من الرجال؛ لأن معنى «التبرّج» في اللغة هو إظهار الزينة. لكن لو فهم شخص التبرّج بأنه التزين بقصد الفحشاء، فإنه سيتبدل تفسيره للآية ويتغير موضوع الحرمة. لكن التفسير الثاني ناشئ عن تغيير المعنى العرفي اللغوي، وتبديله بالمعنى الشخصي - أي الذي فهمه المفسّر نفسه دون الرجوع إلى اللغة والعرف -.

٢- اختلاف الرأي في مسألة لغة الدين: اختلاف الرأي في كون لغة الدين حاكية عن الواقع أو غير حاكية عنه، تؤدي إلى وجود تفاسير مختلفة للآية الواحدة. فعلى سبيل المثال، يرى بعض الكتّاب أن قصة قتل قابيل لهابيل هي قصة رمزية؛ حيث يكون هابيل رمزًا لطبقة المزارعين، وقابيل رمزًا لطبقة الرعاة، وما جرى بينهما رمزًا لشغب طبقة ضد طبقة أخرى. والحال أن مفهوم «الطبقة» و«الرأسمالية» وما شاكل، هي وليدة الفكر الحديث، ولم تكن في ذلك الزمن. فهل يفهم مخاطبو القرآن في زمن النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام هذا الأمر من هذه الآيات؟ أو الاستناد مثلًا إلى رمزية لغة الدين للقول إن قصة خلق الإنسان وسجود الملائكة له غير واقعية، بل هي مجرد رمز لاستسلام القوى الطبيعية وغير الطبيعية أمام الإنسان.

على الأخبار وسيرة الصحابة. وهذا ما يؤدي إلى وجود اختلاف بين فتاوى هاتين الفرقتين. فعلى سبيل المثال، يُفتي مجتهدو أهل السنّة باستحباب قول «آمين» بعد قراءة سورة الحمد في الصلاة، بينما يحرّمها فقهاء الشيعة اعتمادًا على أحاديث مروية عن الإمام الصادق عليه السلام. ومن الواضح أن سبب هذا الاختلاف هو مصادر البحث الفقهي.

٢. الاختلاف في اعتبار سند الروايات: يجب أن يكون سند الرواية معتبَرًا حتى يصحّ الاعتماد عليها كدليل؛ أي يجب أن يتحلى رواة الحديث بصفات تخوّلنا الاعتماد على نقلهم. لكن اختلف العلماء في تحديد هذه الصفات، كما يمكن أن يختلفوا في تحديد مصاديقها، بمعنى اختلافهم في وجودها في هذا الفرد الخاص أو عدم وجودها.

٣. الاختلاف في فهم المعاني اللغوية: لا يخفى أن الفهم الصحيح لمعاني الآيات والروايات مرتبط بالاطلاع الدقيق على معانيها اللغوية. وحيث إن النصوص القرآنية والروائية صدرت في القرون الهجرية الأولى، لزم الاطلاع على المعاني اللغوية في ذلك الزمن. وما يزيد الأمر صعوبة هو طروّ التغيير على بعض معاني الألفاظ على مر الزمن، فيصعب بالتالي تشخيص المعنى الأصلي للآية أو الرواية في بعض الموارد. فعلى سبيل المثال، يعتمد الفقهاء على الآية التالية لتحديد أعضاء الوضوء، وهي: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ

وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[1]. فمفاد الآية هو لزوم غسل اليدين إلى المرافق، ومسح الرجلين إلى الكعبين. واختلف الفقهاء في معنى «الكعب»، فذهب بعضهم إلى أنها قبّة القدم، بينما ذهب بعض آخر إلى أنها مفصل الساق. وهذا ما يؤدي إلى اختلاف في الفتوى المرتبطة بأعضاء الوضوء، بسبب الاختلاف في المعنى اللغوي لكلمة «الكعب».

٤. الالتفات وعدم الالتفات إلى بعض القرائن: يُعدّ الالتفات إلى القرائن المرتبطة بالآية - كالزمان والمكان اللذين بُيِّنت فيهما الآية أو الرواية - من الأمور المساعدة في الفهم. وقد تؤدي الغفلة عن بعض القرائن إلى اختلاف في الفهم، كما تؤدي أحيانًا إلى فهم خاطئ للنص الديني. فعلى سبيل المثال، قد يظن البعض أن مفاد رواية «خلق الله آدم على صورته» المروية عن النبي الأعظم ﷺ هو أن لله صورة، وأن الله تعالى خلق آدم على نحو يشبهها. والحال أن الاطلاع على القرائن المذكورة في هذه الآية، تبيّن فساد هذا المعنى. وقد نُقلَت هذه الرواية بأنحاء مختلفة، منها ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام في الجواب عن هذا المعنى المتوهَّم، حيث ورد في الحديث:

«قلت للرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله ﷺ إن الناس يروون أن رسول الله ﷺ قال: إن الله خلق آدم على صورته. فقال: قاتلهم الله، لقد حذفوا أول الحديث: إن رسول ﷺ مرّ برجلين يتسابان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال ﷺ:

---

(١) سورة المائدة، الآية ٦.

يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك، فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته»[1]. فمعنى الحديث أن سبّك يشمل آدم عليه السلام.

كما يُعدّ الكلام الصادر تقية عن المعصومين عليهم السلام من هذه المصاديق. إذ قد عصفت بالشيعة أخطار دفعت بالأئمة عليهم السلام أن يبيّنوا لشيعتهم حكمًا أو رأيًا خلاف الواقع حتى يبقى الشيعة على قيد الحياة. فعلى سبيل المثال، أتى زرارة - وهو من رواة الشيعة العظام - إلى الإمام الصادق عليه السلام، فأعاب الإمامُ عليه السلام زرارة. ثم في جلسة أخرى، قال الإمام الصادق عليه السلام لزرارة: «إنما أعيبك دفاعًا مني عنك، فإن الناس والعدو يسارعون إلى كل من قرّبناه وحمدناه مكانه بإدخال الأذى فيمن نحبه ونقرّبه»[2]. ومن الواضح أن من لا يلتفت إلى جهة صدور الرواية وأنها صدرت عن تقية، فإنه سيفهم معنى مغايرًا، بحيث قد يصل به الأمر إلى عدم اعتبار مرويات زرارة.

وتوجد أسباب أخرى مؤثرة في اختلاف فهم الدين ومرتبطة بالاستفادة من المصادر الدينية الأخرى، لكنها فعليًا غير مرتبطة ببحثنا، لذا نُعرض عن ذكرها.

---

(١) محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، الجزء ١، الصفحتان ١١٩ - ١٢٠.

(٢) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١١، الصفحة ٢٥٧.

خلاصة الدرس

١. المراد من تعدد القراءات هو اعتبار التفاسير التي تكون في عرض بعضها بعضًا حتى لو كانت متعارضة.
٢. تُعدّ الهرمنيوطيقا الفلسفية أحد مباني نظرية تعدد القراءات.
٣. لا يمكن للهرمنيوطيقا الفلسفية أن تثبت تعدد قراءات النص الديني؛ لأن مدّعاها متناقض ولا دليل عليه وتؤدي إلى النسبية، مضافًا إلى استلزامها للغوية هداية النصوص الدينية ولغوية بعثة الأنبياء ولغوية المقررات الدينية وطاعتها وعصيانها.
٤. تُعدّ رمزية لغة الدين أيضًا من مباني نظرية تعدد قراءات النص الديني.
٥. لا يمكن لرمزية لغة الدين أن تبيّن جواب الدين عن المسائل الأساسية، ولا أن تكون هادية إلى طريق السعادة.
٦. استشهد بعض أتباع نظرية تعدد القراءات على هذه النظرية بوجود المعاني الباطنية للآيات القرآنية. والحال أن معنى اشتمال القرآن على معان باطنية هو وجود معان طولية منسجمة مع المعنى الظاهري، مضافًا إلى أن فهمها محتاج إلى خصائص محددة.
٧. تمسّك بعضهم باعتبار الفتاوى والتفاسير المختلفة لأجل تأييد نظرية تعدد القراءات.
٨. تفاسير النصوص الدينية بنحو غير ممنهج لا تكون معتبَرة، وأما التفاسير الطولية وغير المتعارضة، فهي معتبَرة بمعنى احتمال تطابقها مع مراد المؤلف. أما التفاسير العرضية المتعارضة، فواحد منها يمكن أن يكون مرادًا للمؤلف، والمراد من اعتبار هذه التفاسير هو إمكان مطابقة كلّ منها مع الواقع.

٩. ثمّة فرق بين اعتبار الآراء المختلفة للفقهاء والمفسرين في بعض الموارد، وبين نظرية تعدد القراءات. فعلى سبيل المثال، يختلفان في: إمكان فهم الواقع وعدمه، وفي وجود منهج للتفسير والاستنباط وعدمه، وفي معنى اعتبار التفاسير المختلفة.

١٠.اختلاف الباحثين في العلوم الإسلامية فيما يرتبط بفهم النصوص الدينية، ناشئ عن العديد من الأسباب، من قبيل: الاختلاف في مصادر البحث، الاختلاف في اعتبار سند الروايات، الاختلاف في فهم المعاني اللغوية، الالتفات وعدم الالتفات إلى بعض القرائن.

الأسئلة

- ما المراد من نظرية تعدد القراءات فيما يرتبط بالمعرفة الدينية؟
- بيّن تأثير الهرمنيوطيقا الفلسفية على نظرية تعدد القراءات من خلال مثال توضيحي.
- اذكر اللوازم الفاسدة للاستدلال بالهرمنيوطيقا الفلسفية على إثبات نظرية تعدد القراءات مستعينًا بمثال.
- ما المراد من رمزية لغة الدين؟ وما النتائج المترتبة في مجال فهم النصوص الدينية لو قبِلنا بهذه الرمزية؟
- انطلاقًا من توضيح معنى الظاهر والباطن، لماذا لا يمكن أن يكون اعتبار فهم هذه المعاني دليلًا على صحة نظرية تعدد القراءات؟
- ماذا يقصد المسلمون من اعتبار الفتاوى والتفاسير المختلفة؟
- هل يمكن إثبات نظرية تعدد القراءات انطلاقًا من اعتبار الفتاوى والتفاسير المختلفة؟ بيّن ذلك.
- لو فرض في بلد من البلاد، يقبلون تعدد القراءات لتفسير القانون الأساس أو القوانين الحقوقية. قارن بين نتائج هذا الأمر وبين قبول نظرية تعدد القراءات في المقررات الدينية.
- على أي مبنى معرفي تعتمد العبارات التالية المرتبطة بمجال المعرفة الدينية، وكيف يمكن الردّ عليها:
  - لا يوجد فهم للدين بحيث لا يكون معتمدًا على المعارف وأنواع الفهم الخارجة عن الدين.

- الشريعة مشتملة على المعارف، لكنها صامتة، فلا يمكن استفادة هذه المعارف إلا من خلال المعلومات والسؤال؛ فهي كالطبيعة، تنتظر سؤالنا.

- لاحظ التمثيلات المذكورة في: الآية ٥ من سورة الجمعة، والآية ٢١ من سورة الحشر، والآية ٢٤ و٢٥ من سورة إبراهيم، وبيّن عدم التعارض بين استعمال التمثيل في القرآن وبين عدم كون لغة القرآن رمزية.
- لاحظ العبارات التالية، وناقشها على ضوء الأبحاث التي تقدّمت في هذا الدرس:

- في علم الاجتماع القرآني - الذي هو علم اجتماع طبقاتي صريح -، يكون المجتمع طبقة دائمية. ويوجد ثلاث طبقات تصنع الطبقة الحاكمة المركبَة، أُشير إليها في القرآن الكريم بثلاثة رموز، هي: فرعون: رمز للقدرة السياسية الحاكمة، قارون: رمز للقدرة الاقتصادية الحاكمة، بلعم بن باعور: رمز للقدرة الدينية والفكرية الحاكمة (علماء الدين التابعون للدولة، والأيديولوجيون التابعون للدولة، والكتّاب والتنويريون السيئون). وأما الطبقة المحكومة فهي: الناس = الشعب = عيال الله. ويُعدّ الأنبياء من هذه الطبقة المحكومة.
- لا يوجد نص له تفسير منحصر بفرد، بل يمكن بيان قراءات متعددة وتفاسير مختلفة من أي نص كان. فليس لدينا متون تكون نصًّا.

- لا يوجد لدينا في العالم الإنساني قراءة قطعية الانطباق. لذا، تكون كل القراءات ظنية واجتهادية، فيمكن دائمًا ظهور قراءات جديدة، ولا يوجد مانع منطقي من ذلك.

- لرواية (الجار ثم الدار) تفسيران: أحدهما: أنه يُرجَّح أثناء الدعاء تقديم الدعاء للجار على النفس، والثاني: أثناء شراء بيت للسكن، لا بد أولًا من الفحص عن حال الجيران. أيّ عامل من عوامل اختلاف الفتوى والتفسير أدّى إلى حصول هذا الاختلاف في فهم معنى الرواية؟
- أرسل الإمام الكاظم عليه السلام رسالة إلى علي بن يقطين، الوزير الشيعي للخليفة العباسي، يأمره فيها بالتوضؤ مثل أهل السنة (انظر: محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي (الشيخ المفيد)، **الإرشاد**، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٧). تحدّث عن كيفية هذه الحادثة وهدف الإمام الكاظم عليه السلام من هذه الرسالة، وتأثير ذلك على الاختلاف في تفسير هذه الرواية.
- اخترع حوارًا بين شخصين: أحدهما موافق لنظرية تعدد القراءات والآخر مخالف لها، وحاول أن تشير إلى بعض الموارد التي لم نبحثها في هذا الدرس.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- محمد تقي مصباح اليزدي، **تعدد قرائتها**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٨٦.
- عبد الله نصري، **راز متن**، سروش، طهران، ١٣٩٠.
- مجلة **قبسات**، العدد ٢٣، ربيع ١٣٨١، عدد خاص عن الهرمنيوطيقا وتعدد القراءات.
- أبو الفضل ساجدي، **زبان دين و قرآن**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٨٣.
- السيد كاظم الطباطبائي، **منطق فهم حديث**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٩٠.

ملحق: التغيّر في مجال الدين

موضوع تعدد قـراءات النصوص الدينية - الـذي بحثناه في هذا الـدرس -، له باللحاظ المعرفي تفاسير مختلفة ومرتبطة بنظرية المعرفة الدينية. وقد سعى بعضهم، انطلاقًا من القراءات المتعددة للدين، إلى أن يجعل الدين منسجمًا مع الظروف المتنوعة على مرّ الزمان وفي مختلف المجتمعات. وبهذه الطريقة المتناسبة مع كل الظروف، بيّنوا تفسيرًا للدين، يظن فيه المفسِّر أنه منسجم مع هذه الظروف. وقد رأينا فيما سبق، أن هذا سعي ناقص، بل فيه إسقاط لرغبات المفسِّر على النص، وهذا ما لا اعتبار معرفيًّا له، ويؤدي إلى التفسير بالرأي.

وفي هذا المجال، يوجد سؤال آخر يطرح فيما يرتبط بالدين، وهو: انطلاقًا من أن الدين الإسلامي يدّعي تقديم نموذج جامع لإدارة كل المجتمعات الإنسانية في كل الأزمنة والأمكنة، ومن خلال الالتفات إلى اختلاف ظروف المجتمعات والتحولات التي تحصل في مجتمع واحد على مرّ الزمان، نسأل: هل يمكن أن يقع التغيّر ضمن الدين نفسه بحيث يقدّم لنا أجوبة مختلفة ومنسجمة مع متطلبات العصر؟

من الواضح أنه لا يُراد من هذا التغيير في معرفتنا للدين، بل السؤال عن حصول تغيير داخل الدين نفسه. فمحل الكلام أنه: هل نفس القضايا الدينية تختلف باختلاف الظروف، كأن يكون لدينا موضوع حرام في ظرف من الظروف، ثم يصبح حلالًا عندما تتغير هذه الظروف؟ وهذه المسألة مرتبطة بواقع الدين لا بمعرفتنا للدين، لذا،

لا تُعدّ من المسائل المرتبطة بنظرية المعرفة الدينية. لكن مع ذلك، نشير إلى بعض التوضيحات المختصرة المرتبطة بها لأجل اهتمام بعض مدّعي تعدد القراءات بها:

مرّ سابقا أن الدين مؤلف من قسمين من المعتقدات والمقررات، قسم مبيِّن للحقائق بحيث يؤثر الاعتقاد بها في العثور على المسار الصحيح إلى السعادة، من قبيل: الاعتقاد بوحدانية الله، وبرسالة النبي الأكرم ﷺ، وبوجود حياة بعد الموت. ومن الواضح عدم وجود ارتباط بين هذه الحقائق وبين الظروف الحياتية، فلا يطرأ عليها أي تغيير مهما تغيّرت هذه الظروف. وأما القسم الآخر، فيبيّن القيَم الأخلاقية والقواعد السلوكية. وهذا الجزء من الدين يتولى تنظيم الشؤون المادية والمعنوية للإنسان في مختلف المجالات المرتبطة بالسعادة الأبدية، ويرتبط أيضًا بحاجات الإنسان المتنوعة.

ولا يخفى أن الأحكام الدينية أيضًا ليست خالية عن أية حكمة، بل هي تابعة للمصالح والمفاسد. وبعبارة أخرى: كما أن القواعد الصحية وإرشادات الطبيب منبثقة عن فوائد وأضرار واقعية، كذلك الأحكام الدينية. فمقتضى الحكمة الإلهية أن تكون هذه الأحكام منظمة للفرد والمجتمع اعتمادًا على المصالح والمفاسد الواقعية. فتكون هذه الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد المترتبة على أعمال متعددة، وغالبًا ما لا يمكن معرفتها من خلال الطرق العادية للمعرفة كالتفكير العقلي والتجربة. وهذا ما يجعلنا بحاجة إلى الوحي لأجل التعرّف على هذه الأحكام. لذا، حيث إن جميع نشاطات الإنسان هي لأجل تأمين حاجاته

المتنوعة، يمكن القول: إن الهدف من هذا القسم من الدين هو تنظيم حاجات الإنسان المتنوعة بحيث تصبّ في مسار سعادته الأبدية، لذا يُمكن حصول التغيّر في مجال الدين، بل يجب مثل هذا الحصول لأجل تلبية حاجات المجتمع الإنساني المتنوعة.

لكن لا بد من الالتفات إلى أنه لا تتغير كل حاجات الإنسان عند اختلاف الظروف، بل يوجد بعض الحاجات الثابتة والتي لا تقبل التغيير. وترتبط هذه الطائفة من الحاجات بالبُعد الغريزي أو الحيواني للحياة الإنسانية، من قبيل: الحاجة إلى الطعام واللباس، أو حاجات الإنسان الفطرية كالبحث عن الحقيقة وحب العدالة والميل للعبادة. ولأجل ذلك، لا تكون القوانين اللازمة لتأمين هذه الحاجات - في إطار سعادة البشر - تابعةً لنوع الحياة القروية أو المدنية، التقليدية أو الحديثة، الغربية أو الشرقية؛ بل مهما تطوّرت التكنولوجيا ووسائل النقل والمطعم والملبس والمسكن ووسائل الاتصال، فإن أصل هذه الحاجات يبقى ثابتًا لا يتغير. فلا يصح القول إن تلبية هذه الحاجات في ظرف من الظروف واجب ولائق، وأما في ظروف أخرى فليس كذلك.

وعلى هذا الأساس، كان للدين الإسلامي قواعد ومقررات ثابتة، مثل: حسن العدل، ووجوب الصلاة، وحرمة قتل الإنسان البريء، وحلية المعاملة ضمن شروط خاصة - كاشتراط عدم ربويتها وعدم إضرارها بالآخرين. نعم، انطلاقًا من هذه الأحكام الكلية، يمكن الحديث عن أحكام الفروع وعن موضوعات جديدة أيضًا، من قبيل: حكم الضمان،

والسرقفلية وأنواع المعاملات الجديدة. وهذا ما يكون عبر المنهج الاجتهادي.

هذا، ولكن يوجد بعض القيَم والأحكام التابعة للمصالح والمفاسد، والتي تتغيّر أيضًا بحسب تغيّر الظروف. وبناء على ما قلناه، فإنه يجب أن تتغير الأحكام الدينية في هذه الموارد. لكن يجب الالتفات إلى أن تشخيص الأحكام المتغيرة بحسب الظروف وتشخيص الظروف التي تتبعها الأحكام، يُعلم من خلال الرجوع إلى القواعد الكلية. وهذا غير متيسر إلا للمتخصص في فهم الدين (أي المجتهد)، بل قد يحتاج في بعض الموارد إلى شروط أخرى مضافًا إلى الاجتهاد. وسنشير فيما يلي إلى بعض أنواع التغيير في هذا القسم من الدين:

أنواع التغيير في مجال الدين

١. تغيير الموضوع

بناء على المصطلح السائد، يتألف كل حكم ديني من موضوع وحكم. على سبيل المثال، في الحكم التالي: «النظر إلى غير المحارم حرام»، الموضوع هو النظر إلى غير المحارم، والحكم هو الحرمة. في بعض الموارد، يكون الشيء مصداقًا لموضوع ما في زمن محدد، فتحصل تحولات إلى حدّ لا يعود معه مصداقًا لهذا الموضوع ويصبح مصداقًا لموضوع آخر. في هذه الحالة، سيتغير الحكم بتبع تغير الموضوع. مثلًا، حرمة التشبه بالكفار هي حكم شرعي؛ بمعنى أنه يحرم على المسلمين أن يتشبهوا في ظاهرهم بالكفار. وعلى هذا الأساس، عندما

كان القميص والبنطال لباسًا خاصا بغير المسلمين، كان يحرم على المسلمين لبسهما، أما الآن، فلم يعد مختصًا بغير المسلمين، فترتفع الحرمة. فتغيّرَ حكم لبس القميص والبنطال تبعًا لتغير الموضوع.

٢. الأحكام الثانوية

شرّع الإسلام أحكامًا للظروف العادية وغير العادية أيضًا. على سبيل المثال، يجب على المكلفين في الحالات العادية أن يتوضأوا للصلاة أو يغتسلوا لها، لكن عندما يكون استعمال الماء ضرريًا لهم أو لا يمكنهم الوصول إلى الماء، في هذه الحال يجب عليهم التيمم بالتراب بدلًا من الوضوء أو الغسل. وهكذا الأمر بالنسبة لحكم الصيام، فإنه واجب على المكلفين؛ لكن عندما يكون الصوم موجِبًا للضرر على المكلف، فإنه يسقط وجوبه في هذه الحالة. وهذه الأحكام الناظرة إلى ظروف خاصة كحالة الضرر والاضطرار والإكراه، تُسمّى بالأحكام الثانوية.

٣. تقديم الأهمّ على المهمّ عند تزاحم الأحكام

أحيانًا، لا يمكن إجراء حكمين معا في زمن واحد؛ فيلزم من إجراء أحدهما عدم إجراء الآخر. فمثلًا، قد يلزم من إنقاذ حياة امرأة مؤمنة أن ينظر المُنقِذ إلى مكان يحرم النظر إليه أو أن يلمس جسدها. في هذه الحالة، لا يمكن للمكلف المنقِذ أن يُجري كلا الحكمَين: وجوب الإنقاذ وحرمة النظر أو اللمس. فيُقدَّم في هذه الموارد الحكم الأكثر أهمية، وهذا ما يُصطلَح عليه بتقديم الأهمّ على المهمّ. وفي المثال الذي ذكرناه، حكم وجوب إنقاذ المؤمن هو الأهمّ، فيجب العمل على

طبقه. نعم، المجتهد هو الذي يحدد ملاكات الأهمية اعتمادًا على الأدلة الشرعية.

٤. الأحكام الحكومية

انطلاقًا من النصوص الدينية، يتضح أنه من صلاحية الحاكم أن يشرّع بعض الأحكام المؤقتة إذا اقتضت المصلحة العامة للمجتمع ذلك. وهذا من قبيل ما فعله الإمام علي عليه السلام عندما وضع الزكاة على الفرس في فترة زمنية محددة، على الرغم من أن الفرس لا زكاة فيها عادة. وهكذا الأمر أيضًا مع الميرزا الشيرازي الذي حرّم التنباك في فترة زمنية محددة لأجل قطع يد الاستعمار.

وفي الحقيقة، في هذه الموارد أيضًا تُقدَّم المصلحة الأهم كحفظ النظام والمصالح الاجتماعية الأخرى، فتُشرَّع الأحكام لأجل الحفاظ عليها. ولا ريب في أن تشخيص هذه المصالح العامة والاجتماعية مختص بالإمام المعصوم عليه السلام في زمن حضوره، وفي زمن غيبته بنائبه (الولي الفقيه) الذي يتولى إدارة المجتمع. وتكون هذه الأحكام نافذة طالما أننا نحتاج إلى الحفاظ على هذه المصالح الأهم.

٥. النسخ

قد يُشرَّع الحكم على طبق مصلحة تنتهي في زمن محدد، فيُغير الحكم بعد ذلك. ومن هنا، يُعلِن النبي عن انتهاء زمان اعتبار الحكم الأول، ويُبلّغ الحكم الثاني. وهذا ما يصطلح عليه بنسخ الحكم السابق. فالنسخ

عبارة عن تغيير حكم انتهى زمن مصلحته أو مفسدته التي يتبعها. على سبيل المثال، كان يحرم في شريعة النبي موسى عليه السلام أكل شحم البقر والغنم لأجل مصالح محددة. لكن، في شريعة النبي الأكرم ﷺ، صار هذا الحكم حلالًا. كما أنه في أوائل الدعوة الإسلامية، كانت قبلة المسلمين إلى بيت المقدس، لأجل مصلحة محددة، لكن بعد انتهاء زمن هذه المصلحة، تغيّرت قبلة المسلمين إلى الكعبة المكرّمة. وتجدر الإشارة إلى أنه لا يُراد من النسخ حدوث تغيّر في علم الله تعالى، بل إن الحكم المنسوخ كان منذ أول تشريعه خاصًّا بفترة زمنية محددة، لكنه لم يُعلَن عن هذه الفترة الزمنية حين تشريعه.

وفي الجدول التالي، نذكر بعض التغييرات الحاصلة في الأحكام، وعليك ملء هذا الجدول من خلال تحديد نوع التغيير الحاصل في كل حكم.

تغيير الحكم	نوع التغيير
أمر الرسول الأعظم ﷺ المسلمين بهدم مسجد ضرار على الرغم من أنه يحرم تهديم المسجد.	
إن وقع كلب في مستنقع ملح، ثم تحوّل إلى ملح، فإنه يصبح طاهرًا.	
أمر رسول الله ﷺ بعدم قطع الأشجار، لكنه في معركته مع بني النضير أمر المسلمين بقطع نخلهم[1].	

(١) الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الجزء ٩، الصفحة ٣٨٧.

نوع التغيير	تغيير الحكم
	بعد حادثة قتل الحجيج، منع الإمـام الخميني الإيرانيين من حجّ التمتع لعدة سنوات.
	يجوز هدم بعض المساجد أو المقابر لأجل بناء طريق واسع.
	يجوز لمن لا يجد طعامًا وقد شارف على الموت أن يأكل لحم الخنزير.
	إن عليًّا عليه السلام أُتي بامرأة اعترفت بالزنا، فقالت: استكرهني والله يا أمير المؤمنين، فدرأ عنها الحد[1].

النتيجة

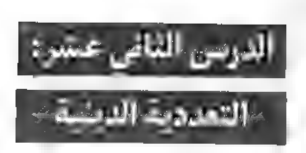
اتضح مما مرّ أن التغيير في مجال الدين يطرأ على بعض الأحكام فقط، وله عدّة أنواع: فتارة يتغير الموضوع، وتارة أخرى يتغير الحكم الأولي إلى حكم ثانوي، وثالثة يكون من قبيل تقديم الأهم على المهم في موارد تزاحم الأحكام، ورابعة يكون من قبيل الأحكام الحكومية، وخامسة يتغير بسبب النسخ. ومن خلال التأمل في هذه الأنواع، يمكن القول إنها ترجع إلى تغيير واحد وهو التغيّر في الموضوع؛ لأنه في مورد الأحكام الثانوية، تصبح الأفعال مصاديق لموضوعات جديدة كالضرر والإكراه والاضطرار، ولذا يتغير حكمها. وفي تقديم الأهم على

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٢٨، الصفحة ١١٠، الحديث ١.

المهم في موارد تزاحم الأحكام، يكون تقديم الأهم في هذه الموارد حكمًا شرعيًا بنفسه، فيكون مورد التزاحم من مصاديق موضوع هذا الحكم. فيكشف هذا الحكم الكلي أن الأحكام الأخرى تكون معتبرة طالما أنها لم تتزاحم مع أحكام أهم منها، وإلا يتغير موضوعها. وهكذا الأمر في الأحكام الحكومية، إذ عندما تطرأ مصلحة عامة أهم، يتغير حكم بعض الأفعال بسبب اندراجها تحت عنوان هذا الموضوع. وأما موضوع الحكم المنسوخ، فقد اتضح أنه مقيد بزمن خاص توجد فيه مصالح أو مفاسد هذا الحكم، فمتى ما انتهى هذا الزمن، تغير الموضوع. وبالتالي، لا يوجد أي تغيّر في الأحكام، بل التغيّر في الحقيقة طارئ على الموضوعات، فتصبح موضوعات لأحكام أخرى. وبعبارة أخرى: إن حكم أي فعل مع ملاحظة كل الشروط الخاصة بهذا الحكم، يكون ثابتًا وغير قابل للتغيير.

وبالتالي، يجب القول بالمعنى الدقيق للكلمة إنه لا يوجد أي تغيير في أي قسم من أقسام الدين (الاعتقادات والقيَم)، إذ توجد أحكام ثابتة ومحددة لكل الظروف والحاجات المتغيرة. وهذا ما أشار إليه الرسول الأعظم ﷺ عندما قال: «أيها الناس، حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة. ألا وقد بيّنهما الله عزّ وجلّ في الكتاب، وبيّنتهما لكم في سنتي وسيرتي»[1].

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢٧، الصفحة ١٥٤، الحديث ٥٢.



يُتوقَّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التفرقة بين أنواع التعددية.
٢. التعرّف على لمحة تاريخية على نظرية التعددية الدينية عند الغرب.
٣. توضيح مباني التعددية الدينية ومدعاها، ونقد ذلك.
٤. توضيح رأي الإسلام فيما يرتبط بنجاة أتباع الأديان الأخرى.
٥. تحديد مصاديق التعددية الدينية في مختلف النصوص والآثار الفنية، والقدرة على مناقشتها.
٦. الاطّلاع على النتائج الباطلة للتعددية الدينية للوقوف بوجه ترويجها في المجتمع.

﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[1].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٨٥.

المقدمة

تقدم في الدرس السابق، أنهم سعوا لحل الاختلافات المعرفية الموجودة داخل الدين الواحد من خلال طرح نظرية تعدد القراءات عن الدين واعتبار كل الأفهام المختلفة للنص الديني. وفي هذا الدرس، سنتعرّف على نوع آخر من التعددية، حيث تعتبر كل المعارف الدينية لأتباع الأديان المختلفة، وبالتالي تكون قد سعت لحلّ الاختلاف المعرفي الذي يستتبع نزاعات عملية بين أتباع الأديان المتعددة. لذا، سوف نتعرّض في هذا الدرس لأدلة أتباع التعددية الدينية، ونناقشها، ونبيّن أنه لا يمكن قبول مدعاهم. لكن نفي اعتبار جميع الأديان ونفي حقانيتها، لا يعني أن جميع أتباع هذه الأديان يستحقون العذاب، كما لا يعني أيضًا أنه يجب أن لا نسالمهم.

ولتوضيح هذا الأمر، نبدأ ببيان معاني التعددية، وعرض لمحة تاريخية عن التعددية الدينية في المسيحية، ثم نبيّن عناصر التعددية الدينية وموقف الدين الإسلامي منها، ونبحث عن التلازم بين الحقانية

والخلاص والتعايش بنحو سلمي. وبعد ذلك، نناقش أدلة أتباع التعددية الدينية.

التعرّف على مفهوم التعددية

البلوراليسم[1] أو التعددية تعني قبول الكثرة والاعتراف بها. وبالتالي، يتغير معناها بحسب الكلمة المضافة إليها. على سبيل المثال، التعددية السياسية تعني الاعتراف بتعدد الأحزاب واجتناب الانحصار في حزب واحـد، كما أن التعددية الثقافية تعني قبول الثقافات المتعددة. والمراد من التعددية الدينية هو الاعتراف بالأديان المختلفة، واعتبارها كلها على حق. وعلى هذا الأساس، ليس المراد من هذه النظرية هو الإخبار عن وجود أديان متعددة في العالم، بل المراد هو اعتبار هذه الأديان كلها والقول بحقانيتها جميعًا. وبالتالي، تجعل هذه النظرية حقانية الأديان في عرْض بعضها بعضًا، وترفض انحصارها في دين واحد. ولا بد من الالتفات إلى عدم انحصار الدين في رأي أتباع التعددية الدينية بالأديان التوحيدية، بل يشمل الأديـان غير التوحيدية أيضًا كالهندوسية والبوذية الذين ليس لديهم نبي سماوي[2]. كما أنها تشمل أيضًا الأديان التوحيدية المحرَّفة كاليهودية والمسيحية الفعليين. وبناء عليه، من يعتقد بأن اليهودية والمسيحية غير

---

(١) Pluralism.

(٢) جون هيك، **مباحث پلوراليسم دينى**، ترجمة: عبد الرحيم كواهى، الصفحة ٨٠.

المحرّفين كانا معتبرَين قبل النسخ، وأما الآن، فالدين الإسلامي هو فقط الدين الحقاني، فهذا لا يكون معتقدًا بالتعددية الدينية.

لمحة تاريخية

الأصل في بحث التعددية الدينية هو نوع نظرة المسيحية الموجودة إلى النجاة والخلاص. وبناء على تعاليم هذا الدين، يكون نسل الإنسان غير طاهر بالفطرة، بسبب الخطيئة الأولى لآدم. لذا، ليس الإنسان مؤهلًا ذاتًـا لدخول الجنة. فلا بد من كفّارة حتى تخلّص الإنسان، فتجسّد الله في عيسى عليه السلام بين الناس، حتى يفديهم من خطاياهم. ففداء عيسى نافعٌ فقط لدخول المسيحيين إلى الجنة، وأما غير المسيحيين فلا يمكنهم الاستفادة من هذا الأمر[1]. وهذا أصل معروف في الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية، وهو أن «النجاة والخلاص غير موجودَين خارج إطار الكنيسة»[2]. وتُسمى هذه النظرة بـ «الانحصارية في باب الخلاص». وعلى هذا الأساس، لن يرِد الجنة إلا المسيحيين.

ومن خلال طرح نظرية الانحصارية، انبثق عدد من الأسئلة، منها: ما هو مصير الأطفال الذين يموتون قبل غسل التعميد؟ ما حال الأنبياء الذين كانوا قبل عيسى عليه السلام؟ هل يمكن أن يدخل إلى الجنة الأشخاصُ الصالحون والمؤمنون الذين عاشوا قبل عيسى عليه السلام، في

---

(١) يرى الكاثوليك أن شرط الاستفادة من هذا الأثر هو غسل التعميد، ويعتقدون أيضًا أن الأطفال الذين لا يُغسلون بهذا الغسل، فإنهم يُحرَمون أيضًا من هذا الأثر.

(٢) جون هيك، **مباحث پلوراليسم دينى**، ترجمة: عبد الرحيم كواهي، الصفحة ٦٧.

زمن موسى عليه السلام أو في زمن إبراهيم عليه السلام؟ هل سيُمنعون من الدخول إلى الجنة بسبب عدم اعتقادهم بعيسى عليه السلام؟ فالإجابة عن هذه الأسئلة بحرمانهم من الجنة وإدخالهم جهنم بسبب عدم كونهم مسيحيين، لهو جواب يصعب قبوله. لذا، يعتقد بعض المسيحيين بأن الأنبياء والأطفال الذين ماتوا قبل غسل التعميد، ينتظرون عيسى عليه السلام في أرض تُسمى بـ «ليمبو»[1]، فيدخلون الجنة بواسطته عليه السلام. كما توجد مشكلات أخرى كثيرة مترتبة على نظرية المسيحية في الانحصارية، منها: لماذا يجب أن يُساق الكثير من الناس إلى جهنم بسبب ارتكاب شخص آخر للخطيئة؟ لماذا يجب أن يُعاقب الناس قبل عيسى عليه السلام بسبب عدم إيمانهم به؟

وقد شغلت هذه المشكلات ذهن المتكلمين المسيحيين بمسألة الخلاص لعدة قرون، إلى أن أتى في القرن العشرين كارل رينر (١٩٠٤ - ١٩٨٤) وطرح نظرية الشمولية. ويعتقد رينر، كسائر المسيحيين الانحصاريين، بأن المسيحية فقط هي على حق، وأن الطريق الوحيد لدخول الجنة هو فداء عيسى عليه السلام، لكن الله تعالى يميل لإدخال الناس كلهم تحت رحمته، لذا، سيكون لدينا أتباع فخريون للمسيحية وهم الذين يبحثون عن الحكم الإلهي ويتبعونه

(١) «ليمبو» هي أرض بين الجنة وجهنم، لا يوجد فيها لذة ولا عذاب. ومع ذلك، ذهب الكثير من المسيحيين إلى الاعتقاد بتعذيب الأطفال، وهذا ما كان دافعًا لنشوء عدد كبير من الأسئلة.

لكنهم لم يعتنقوا المسيحية بشكل رسمي[1]. وقد سمّى رينر هذه الطائفة من الناس بالمسيحيين المجهولين[2].

وبعد هذا التحوّل في نظرية الخلاص المسيحية، طرح ويلفرد كنتفِل سميث[3] في العقد السادس من القرن العشرين نظرية التعددية الدينية، ثم تبعه على ذلك جون هيك[4] [5]. وسنشير في الرسم التالي إلى سير تحول هذه النظريات:

---

(١) جون هيك، **مباحث پلوراليسم دينى**، ترجمة: عبد الرحيم گواهى، الصفحة ٧٠.

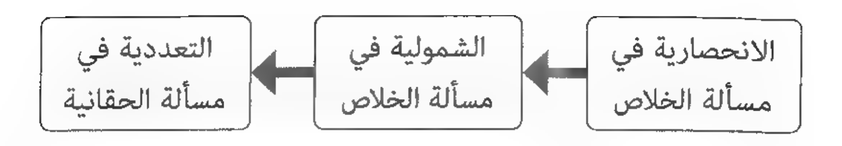
(٢) Anonymous Christian.

(٣) Wilfred Cantwell Smith.

(٤) John Hick.

(٥) للتعددية الدينية عدة تفسيرات، أهمها تفسير جون هيك، وتفسير الاتجاه التقليدي مثل السيد حسين نصر. وما بحثنا عنه في هذا الدرس هو تفسير جون هيك. وقد اتضح أنه بنى نظريته في التعددية على ثلاثة مبان: معرفية ووجودية ولغوية. فمن جهة، اعتمد على نظرية المعرفة عند كانط التي تفكك بين واقعية الشيء في نفسه وواقعيته كما تظهر لنا. ومن جهة أخرى، رأى أن حقيقة الدين أمر مشترك وقابل للتجارب الدينية المتنوعة، وفكك بين هذه الحقيقة وبين التعاليم التي تختلف فيها الأديان. ومن جهة ثالثة، انطلق من رمزية لغة الدين للقول بأن تعاليم الدين لا تقبل الصدق ولا الكذب، بل هي قابلة للتأويل.

أما السيد حسين نصر، لم يعتمد على هذا المبنى المعرفي بسبب خوفه من نسبية كانط وشكاكيته. كما أنه يرفض الاعتماد على رمزية لغة الدين لتغيير المسائل الدينية كالتجسد في المسيحية. وهذا فرق آخر له عن هيك. وقد برر نظريته في التعددية الدينية من خلال طرحه لنظرية «الوحدة المتعالية للأديان» بحيث تفيد وجود جذور مشتركة بين الأديان والفلسفات الموجودة في العالم، على الرغم من الاختلاف الظاهري بينها. وقد شبّه تعدد الأديان بماء ينحدر عن القمة، ويسيل في سفح الجبل فتحصل مجارٍ متعددة، بعضها هادئ وبعضها متلاطم، وبعضها نقي وبعضها موحِل. فلو نظر شخص من سفح الجبل إلى هذه المجاري، لرآها مختلفة. لكن الذي يعلم بأنها منحدرة من مصدر واحد، فإنهذا الاختلاف الظاهري لا يمنعه من الالتفات إلى مصدرها الأصلي والمشترك.



وبغضّ النظر عن المشكلات الكلامية لنظرية الانحصارية، لا بد من الالتفات إلى أن شيوع الفكر الليبرالي - الذي يؤكد على الحريات في المجالات الشخصية، والذي يعدّ الدين من المجالات الشخصية - والظروف الاجتماعية في زمن جون هيك قد أثّرا في طرح هذه النظرية. وعندما كان جون هيك أسقفًا يدرّس مباحث الإلهيات وفلسفة الدين، انتقل سنة ١٩٦٧ إلى مدينة برمنغام لأجل التدريس. ولـمّـا شاهد تمييز الأقليات الدينية عن غيرهم، والصراعات الكثيرة الحاصلة بينهم في تلك المدينة، توصل إلى أن أفضل طريقة للتخفيف من الاختلافات القائمة بين أتباع الأديان هو القول بالتعددية الدينية. فمن جهة، كان جون هيك مطّلعًا على المشاكل التي تواجه مسألة الخلاص في الكلام المسيحي، ومن جهة أخرى، كان مهتمًّا بالعيش المشترك والسلمي بين فرق المسيحية المختلفة وبين أتباع سائر الأديان. لذا، اعتقد بالتعددية في الحقانية لأجل حلّ هذين الإشكالين مع بعضهما بعضًا.

لكن الإشكالات الواردة على هيك من جهة بيانه الوجودي (الأنطولوجي)، كذلك ترد على نظرية نصر. وحيث إننا في هذا الكتاب نُعنى بالجهة المرتبطة بنظرية المعرفة الدينية في بحث التعددية الدينية، فإنا قصرنا النظر على نظرية هيك، وغضضنا الطرف عن تفصيل نظرية نصر ومناقشتها. ولمزيد من الاطلاع عن نظرية السيد حسين نصر، انظر: عبد الله محمدي، **نصر؛ سنت وتجدد.**

وتجدر الإشارة إلى أن محل البحث في هذه النظرية - كما تقدم سابقًا - هو اعتبار جميع الأديـان والقول بحقانيتها، ولذا تُعدّ من مباحث نظرية المعرفة الدينية. أما فيما يرتبط بالأديان المختلفة، فإنه توجد مسألتان أخريان إضافةً إلى مسألة الحقانية، إحداهما مرتبطة بخلاص أتباع سائر الأديان، والأخرى بكيفية التعامل معهم.

ومفاد مسألة الخلاص هو السؤال التالي: هل النجاة من جهنم والدخول إلى الجنة منحصرٌ بأتباع دين محدد، أم أنه يمكن ذلك بالنسبة لأتباع سائر الأديان؟ والمسألة المرتبطة بكيفية التعامل مع أتباع سائر الأديان مفادها السؤال التالي: هل يمكننا التعايش مع أتباع سائر الأديان بسلام ودون أية نزاعات أم لا؟ وعلى هذا الأساس، لا بد من التمييز بين ثلاثة أقسام من التعددية:

- التعددية الدينية: وهي الاعتقاد باعتبار وحقانية كل الأديان.
- التعددية في الخلاص: وهي الاعتقاد بخلاص أتباع كل الأديان المختلفة ونجاتهم.
- التعددية السلوكية: وهي الاعتقاد بالتعامل السلمي مع أتباع جميع الأديان.

مباني التعددية الدينية

تقدم أن جون هيك قد قبِل حقانية كل الأديان لأجل حلّ المشكلات النظرية لمسألة الخلاص المسيحية وللتخفيف من حدّة الصراعات

الدينية. وفي مقام بيان هذه التعددية الدينية، استفاد من بعض المباني الخاصة، وهي:

١. استحالة فهم الواقع: يعتقد هيك أن حقيقة الأشياء خارجة عن وجودنا، ولا يمكن لأي إنسان أن يصل إليها. فكلّ منّا يُدرك الأشياء الخارجية كما تظهر له، ولا يدركها على ما هي عليه في الواقع. فما ندركه عن العالم الخارجي ليس بعينه مبيِّنًا للحقائق الخارجية، بل هو موجود ضمن قوالب ذهنية خاصة بالأفراد ويتأثر بالمفاهيم الذهنية أيضًا[1].

(١) لقد تمسك جون هيك بمباني كانط المعرفية أثناء بيانه لنظريته في التعددية الدينية. يعتقد كانط بوجود واقعيات خارج الذهن، وبانعكاسها في الذهن على شكل صور ذهنية. لكن هذه الصور الذهنية لا تعكس الواقعيات الخارجية كما هي عليه، بل هي تمرّ بقناتي الزمان والمكان - اللتين هما بنية ذهننا وقوالبه - وتتأثر بهما. وقد اصطلح كانط على الواقعية الخارجية باسم «النومن» أو «الظاهرة»، وعلى صورتها الذهنية باسم «الفينومن» أو «الظهور». وهو يعتقد أن الفنومن لا يحكي عن النومن، بل هو صورة عنه متأثرة بألوان الذهن. لذا، فيما يرتبط بالواقع الخارجي، يمكننا فقط أن نقول بوجود واقعيات خارج الذهن وتؤثر عليه؛ ولا يمكننا أبدا أن نقول بأن هذه الصورة الذهنية - التي هي الظهور - تحكي عن الواقع الخارجي. وإلى هنا، تكون الظهورات أو التصورات متشكلة من خلال تدخّل الذهن. وأما في مقام تركيب هذه الظهورات مع بعضها بعضًا، وتشكيل التصديق، فإن القوالب الذهنية ويسميها بمقولات الفاهمة - تتدخل مرة أخرى في تشكل هذا التصديق. فيكون ذهننا متدخِّلا في مرحلتين مهمتين لتكوّن الظهورات وتركيبها مع بعضها البعض، ويكون علمنا متأثرا إلى حدّ كبير بقالب ذهننا وبنيته. وهذه القوالب الذهنية هي من قبيل العدسات الملونة التي تكون دائمًا على عيون الناس، إلا أنهم لا يعرفون ذلك. لكن، لمّا كانت هذه القوالب الذهنية مشتركة بين كل الناس، فصحيح أن الكل يرى الواقعيات لا على ما هي عليه، إلا أنه يُدركها بنحو منسجم؛ وهذا من قبيل أن يرى الجميع الحيطان البيض حمراء، فإنهم لن يلتفتوا إلى خطئهم بسبب اشتراكهم في هذا الأمر. وهكذا، لا يتعلق علمنا أبدًا بواقعية

٢. التفكيك بين حقيقة الأديان وبين تعاليمها المختلفة: يعتقد هيك بأن للدين جوهرًا يشكل حقيقته ويؤدي إلى الخلاص والنجاة. وهذا الجوهر ليس عبارة عن العقائد الدينية والمناسك والشريعة، بل هو عبارة عن تحوّل شخصية الإنسان من خلال ترك الأنانية وتغيّر روحيته المتمحورة حول الأنا إلى روحية متمحورة حول الحق[1]. فالحقيقة الغائية التي تُلاحظها الأديان - والتي يمكن أن نسميها بـ

الأشياء، بل يُدرك فقط ظهوراتها في الذهن. وهذه الظهورات والتصورات بدورها ليست حاكية عن الواقع. وأما فهم فلاسفة اليونان والقرون الوسطى بأن العم تابع للواقع ومبيِّن له، فهو فهم خاطئ.

وقد نُقدَت نظرية كانط على ضوء المباني المعرفية للفلاسفة المسلمين:

١- يعتقد كانط باستحالة الوصول إلى واقعية الأشياء، والحال أن العلم الحضوري يتعلق بواقعية الأشياء. كما أنه من خلال إرجاع القضايا النظرية إلى البديهية، وتبيين صدق القضايا البديهية بواسطة العلم الحضوري، يمكننا حينئذ بين العلاقة بين القضايا النظرية مع العلم الحضوري وحكايتها عن الواقع.

٢- على الرغم من أن كانط حاول الابتعاد عن النسبية والشكاكية، إلا أن نتيجة نظريته كانت إنكارَ المعرفة بالواقع.

٣- صحيح أن كانط يعتقد باستحالة الوصول إلى واقعية الأشياء والحكم عليها، إلا أنه بشكل غير اختياري قد أصدر أحكامًا مرتبطة بواقعية الظواهر، من قبيل: «لظواهر واقعية خارج ذهني»، «الظواهر كثيرة»، «الظواهر مؤثرة على ذهني». والسؤال الأساس هو التالي: طالما أن كانط يعتقد باستحالة العلم بالظواهر، كيف به يُصدر أحكامًا عليها؟

وبغضّ النظر عن الإشكالات المعرفية الواردة على المبنى المعرفي لكانط، فإن استفادة هيك من هذا المبنى لا تساعده أيضًا؛ لأن هيك قد اعتمد على التمييز بين النومن والفينومن لتبرير كثرة الأديان واشتمال تعاليمها على تناقضات؛ والحال أنه على طبق مباني كانط، يجب أن يكون فهم الناس لنومن الدين واحدًا بسبب اشتراكهم في القوالب الذهنية؛ فكما أن كل الناس يرون الحائط الأبيض بنحو واحد، فكذلك يجب أن يفهموا كلهم نومن الدين بنحو واحد.

(١) جون هيك، **مباحث پلوراليسم دينى**، ترجمة: عبد الرحيم كواهي، الصفحات ٦٧، ٧١، ٧٥.

«الله» - ليست أكثر من واحدة في نفسها، لكنها بالقوة يمكن أن تظهر في تجارب بشرية متعددة بأشكال متنوعة[1].

وبالتالي، تكون العقائد والمناسك الدينية كطريقة تغليف الطرود البريدية؛ فكما أن المهم في انتقال هذه الطرود هو الانتقال الصحيح للمحتوى وليس طريقة التغليف، كذلك الأمر في الأديان. فالمهم فيها هو تحوّل الإنسان وتركه للأنا، وليس العقائد والمناسك الدينية[2]. فعلى سبيل المثال، سواء قلنا إنّ الإنسان بعد الموت سيعود إلى هذا العالم من خلال التناسخ، أو لن يعود كذلك، فهذا لا أثر له في تحول الشخصية الفعلية للناس[3].

٣. رمزية لغة الدين: يستفيد هيك من مبنى آخر وهو كون لغة الدين رمزية، وليست مبيِّنة للواقع. وعلى هذا الأساس، لا تكون التعاليم الدينية قابلة للصدق والكذب، وهذا بخلاف القضايا العلمية؛ بل تكون هذه التعاليم جهودًا للإجابة عن أسئلة الإنسان فيما يرتبط بحياة الإنسان وتجربة الأمر الإلهي. ولأجل ذلك، تكون العقائد الدينية مقبولة بمقدار ما تستطيع التغيير في نظرياتنا الحياتية وقدواتنا فيها، ويجب عدم مقارنتها بالنظريات العلمية والفلسفية. وعلى هذا الأساس، يعتقد هيك أن الكثير من العقائد المسيحية - كحلول الله في

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٨١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٩ و٩٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٩.

عيسى عليه السلام، وفدائه لأجل خلاص البشرية - قد أُفيدت من خلال لغة استعارية، فيجب عدم الإصرار على معناها الظاهري.

بيان التعددية الدينية

اعتمادًا على المباني المتقدمة، بيّن جون هيك التعددية الدينية. فهو يعتقد أن حقيقة الأديان هي أمر واحد فقط، وأن ذهنيات الأفراد قد أدّت إلى تعدد فهمهم وتفسيرهم لهذه الحقيقة الواحدة. فهذه الذهنيات شبيهة بالنظّارات التي تُستخدَم لرؤية الواقعية المطلقة، وتكون سببًا لانعكاسات الواقعية الواحدة بنحو متعدد[1]. ولأجل أن يبيّن نظريته بشكل أوضح، استفاد جون هيك من المثال القديم المعروف بمثال «الفيل والعميان»[2]. ففي هذا المثال، توجد مجموعة من العميان يقفون بجانب الفيل، وكل منهم يمسّ عضوًا من أعضاء الفيل: أحدهم يلمس رجله فيظن أنه شجرة، والآخر يلمس ذنبه فيظن

---

(١) المصدر نفسه، الصفحات ٨٢ - ٨٥ و١٦٥؛ جون هيك، **فلسفه دين**، ترجمة: بهرام راد، الصفحات ٢٤٥ - ٢٤٧.

(٢) مثال الفيل والعميان الموجودين في غرفة مظلمة مثالٌ قديم موجود في أدبيات البلاد المتعددة بأنحاء مختلفة. فهو موجود مثلًا في كتاب مثنوى معنوى ضمن عدد من الأبيات الشعرية. وقد أشار هيك في كتابه مباحث پلوراليسم دينى دون ذكر اسم مولوي (انظر: جون هيك، **مباحث پلوراليسم دينى**، ترجمة: عبد الرحيم كواهي ، الصفحة ١٧١). نعم، لقد صرّح في موارد أخرى بأن مولانا مدافعٌ عن التعددية الدينية، لكنه، أولًا: لم يذكر مولانا هذا المثال لبيان حقانية جميع الأديان، بل كان هدفه المقارنة بين العقل والحس، وثانيًا: توجد عبارات أخرى في كتاب مثنوى معنوى تؤيد الانحصارية في الحقانية (انظر: علي أكبر رشاد، «آيا مولانا تكثرگرايى دينى است؟»، في: **مباحثه با جان هيك**، الصفحات ١٥١ - ١٦٥).

أنه حبل ضخم، وثالث يلمس خرطومه فيعتقد أنها حيّة كبيرة. انطلاقًا من هذا المثال، يستنتج هيك أن كلًّ واحد من أتباع الأديان يواجه حقيقة الدين من جهة واحدة، ولذا، يتميّز كلّ منهم بتفسير وفهم خاص[1]. فيعتقد هيك أن حقيقة الأديان واحدة وليست متعددة، بل المتعدد والمتناقض في بعض الأحيان هو إدراكاتنا المشوبة لحقيقة الدين والتي تكون مترافقة مع القوالب الاجتماعية والثقافية[2].

ومن جهة أخرى، إن لغة الدين هي لغة رمزية، ويجب أن لا ننتظر منها أن تُظهر لنا حقيقة الدين، بل الموجود في التعاليم الدينية هو قضايا رمزية عن حقيقة الدين، بحيث لا تتصف بالصدق والكذب، ولا تعكس التعارض الواقعي بين الأديان. وهذا ما استفاد منه جون هيك، لتبرير عدم انسجام نظريته مع تعاليم الكتاب المقدس.

وبهذا البيان من هيك، ترجع كل الاختلافات بين الأديـان إلى الاختلاف في فهم أتباع هذه الأديان لحقيقة الدين. لكن، حيث إنه لا يوجد تفاضل بين هذه الأفهام المتفاوتة، ولا يمكننا أن نعتبر بعضها واقعيا وبعضها غير واقعي، ففي هذه الحالة، تكون كلها معتبرة بدرجة واحدة.

كما ذهب هيك إلى أنه لا يمكن حلّ الاختلاف بين تعاليم الأديان الناشئ عن اختلاف الأفهام لحقيقة الدين. ولأجل ذلك، يجب على

---

(١) جون هيك، **مباحث پلوراليسم دينى**، ترجمة: عبد الرحيم گواهى، الصفحات ٧٥ - ١٧١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحات ٨٢ - ٨٥، ١٦٥؛ جون هيك، **فلسفه دين**، ترجمة: بهرام راد، الصفحات ٢٤٥ - ٢٤٧.

أتباع الأديان احتمال كون الآخرين أقرب منهم إلى الحقيقة. وبالتالي، لا يمكننا القول إن دينًا ما هو الأكثر اعتبارًا من غيره. ولذا، لا بد من التسامح والعيش السلمي بين أتباع الأديان المختلفة.

المناقشة

١. إمكان فهم الحقيقة: تقدم أن هيك بنى تعدديته الدينية على أساس استحالة الوصول إلى الحقيقة إلا ضمن القالب والبنية الذهنيين. لكنه ادعاء بلا دليل، مضافًا إلى ابتلائه بالتناقض الداخلي. أضف إلى ذلك، أن اعتماد العلوم على المعارف الحضورية التي يحضر فيها المعلوم بنفسه، لهو دليل على بطلان ادعاء هيك. ومن جهة أخرى، يجرّنا مبنى هيك إلى القول بالنسبية والشكاكية، فلا يبقى مجال للعلم بأية واقعية - سواء كانت دينية أو غير دينية -.

٢. دعوى معرفة حقيقة الدين: بنى هيك نظريته على القول بأن حقيقة الدين وجوهره هما تحوّل روحية الإنسان من التمحور حول الأنا إلى التمحور حول الحقيقة، وأما العقائد والمناسك الدينية، فلا تشكل حقيقة الدين. لكنه لم يذكر دليلًا على مدعاه، مضافًا إلى أنه بناء على مبانيه المعرفية يلزم استحالة الوصول إلى حقيقة الدين، فكيف وصل إليها وعجز عن ذلك أتباع سائر الأديان؟! كيف ينتظر من الآخرين أن يقبلوا بأنه لا يمكن الوصول إلى حقيقة الدين، وفي الوقت نفسه، يقبلون مدعاه فيما يرتبط بحقيقة كل الأديان؟!

٣. نفي كل الأديان: في مقام تبرير الاختلافات بين الأديان، ذهبت هذه النظرية إلى القول بأن أكثر المسائل الدينية - كالعقائد والمناسك الدينية - ليست جزءًا من الدين، والحال أن هذه الأديان لا ترضى بهذا التفسير لحقيقة الدين. فهل يرى الإسلام أن المسائل العقائدية - كالتوحيد والنبوة والمعاد - وبعض المناسك والعبادات - كالصلاة والصوم - أمور فرعية، وأن الحالات المعنوية هي مخّ الإسلام ولبّه وحقيقته؟ هل تعتقد المسيحية بأن التثليث والجنة والنار أمور ثانوية، بينما ترى التحول في الشخصية هو حقيقة المسيحية؟ لأجل أن يسود السلام بين الأديان، قدّم هيك تفسيرًا للدين لا يرتضيه أيّ من هذه الأديان. وبعبارة أخرى: التعددية الدينية تُلزِم الأديان بالتخلي عن أهم تعاليمها، وهذا يعني نفي الأديان والقول بعدم حقيتها كلها، وليس عبارة عن قبول الأديان والقول إنها كلها على حق. في الحقيقة، ليست التعددية الدينية جمعًا بين الأديان، بل هي دين جديد مخالف لسائر الأديان.

٤. نفي وظائف الدين: يوجد تعارض بين هذه النظرة إلى الدين، وبين فلسفة النبوة وإرسال الأنبياء من قبَل الله تعالى؛ لأنه من الأدلة على بعثة الأنبياء هو عجز العقل والتجربة البشرية عن الإجابة عن الكثير من الأسئلة التي تحدّد مصير الإنسان، وتوجد أقسام من التعاليم الدينية معنيّة بالإجابة عن ذلك. فلو قال شخص إن هذه الأقسام من التعاليم ثانوية فرعية، وإن الأساس والأصل هو التحول في الشخصية، فما هو الحل للإجابة عن هذه الأسئلة الأساسية؟ ومن وظائف الدين أيضًا الإرشـاد العملي للإنسان إلى السعادة الحقيقية. فلو لم تكن

المقرّرات الدينية دليلًا على طريق السعادة الحقيقية، لخسر الدين هذه الوظيفة أيضًا. فمن خلال هذا التفسير لحقيقة الدين، سوف يتخلى الدين عن أهم وظائفه الأساسية، أي عن الإجابة عن الأسئلة المصيرية وعن هداية الناس إلى السعادة الحقيقية.

٥. عدم رمزية لغة الدين: تقدم في الدرس السابق أنه يوجد تنافٍ بين رمزية لغة الدين وبين أن يكون هدف الدين هداية الناس. لذا، يكون المبنى الثالث لنظرية هيك مرفوضًا.

٦. إمكان الوصول إلى الحقيقة في التعاليم الدينية: هيك يائسٌ من إمكان الوصول إلى نتيجة في المباحثات الكلامية. والحال أنه بإمكاننا أن نلاحظ الكثير من القضايا المتعارضة بين الأديان ونحاكمها على ضوء الأصول العقلية البديهية، فنميّز الصحيح منها من السقيم. فعلى سبيل المثال، لقد بُيّنت القضايا الأساسية في معتقدات المسلمين اعتمادًا على البديهيات العقلية، والحال أن المعتقدات الأساسية للمسيحية مثلًا - كالتثليث - هي مخالفة للعقل بتصريح بعض علمائهم[1].

(١) إن يأس هيك من حل الصراعات الكلامية، واعتماده الصرّف على تحول الشخصية بوصفها - بنظره - حقيقة الدين، يكشف عن لامبالاته بالمعارف العقلية والعقائدية وعدم التفاته إلى دورها في تحول الشخصية. ويعتقد هيك أن التحول منحصر بالبُعد النفسي والروحي، والحال أنه لا يمكن أن يحصل تحوّل دون الاعتماد على المعرفة، أو على الأقل لا يدوم هذا التحول من دونها. وفي الحقيقة، إن فهم نظام الوجود ورؤيته بنظرة واقعية شرطٌ لازم للتخلّص الحقيقي من الأنانية وعبادة الأهواء الشخصية. ولأجل ذلك، تجد الكثير من الأشخاص سعوا للتخلص من عبادة الأهواء النفسية من دون أن يكون لديهم رؤية عقلية، فلم يستطيعوا الدوام على

مرّ سابقًا أن الأصل في بحث التعددية الدينية هو تقديم حلّ لمسألة الخلاص والنجاة في المسيحية. ومفاد هذه المسألة أنه: هل دخول الجنة مختص بأتباع دين خاص، أم يشمل أتباع سائر الأديان؟ يعتقد أنصار التعددية الدينية بعدم انحصار الحقانية في دين خاص. ولمّا كانوا يقولون بوجود تلازم بين الخلاص وبين الحقانية، ذهبوا إلى القول بدخول أتباع كل الأديان المختلفة إلى الجنة. وبعبارة أخرى: يظنون أن جميع أتباع الدين الحق سيدخلون إلى الجنة وأنهم أهل الخلاص، وأن أهل النجاة هم أتباع الدين الحق فقط. لكن في الحقيقة، ليست الحقانية لازمة للخلاص؛ فصحيح أن أتباع الدين الحق يستحقون الدخول إلى الجنة، لكن هذا لا يعني انحصار الخلاص فيهم. وعلى هذا الأساس، على الرغم من أن القرآن الكريم حصر الحقانية في الدين الإسلامي، إلا أنه عدّ أتباع سائر الأديان من أهل النجاة والخلاص في حال توفّر بعض الشروط فيهم.

الناجون في نظر الإسلام

يعتقد الإسلام بأن دائرة النجاة والخلاص أوسع من دائرة الحقانية، فبإمكان غير المسلمين أن ينجوا من النار إن توفّرت فيهم بعض

ذلك بسبب ضعف مبانيهم الفكرية والعقائدية، وعادوا بعد مدة وجيزة إلى الحالة التي كانوا عليها. وهذا يكشف عن أثر المعارف العقلية والعقائدية حتى في حقيقة الدين التي صوّرها هيك، فلا يمكن إغفالها.

الظروف والشروط الخاصة. ولتوضيح هذا الأمر، لا بدّ من ذكر بعض المقدمات:

١. يعتقد الإسلام بأن الأنبياء السابقين هم رسل إلهيون، ودينهم حقّ في زمانهم، وهو موجِب لخلاص أتباعهم ونجاتهم[١].

٢. الإيمان القلبي بالعقائد الصحيحة والعمل المطابق للإيمان، شرطان لازمان للنجاة والخلاص، وببيان آخر: مجموع الإيمان الصحيح والسلوك المؤمن ضروري لأجل النجاة.

٣. العلم بالقانون شرطٌ لازم للتكليف. وبالتالي، من الظلم معاقبة الأشخاص الجاهلين بالقانون. وعلى هذا الأساس، تجد في المنطق القرآني أن الله تعالى لا يُعاقب الأشخاص الذين لم تصلهم رسالة الحق ولم تتم عليهم الحجة: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٢].

٤. الأشخاص الذين لا يمتلكون اعتقادًا دينيًا صحيحًا في هذا العصر، على قسمَين: القسم الأول: هم الأشخاص الذين لا يمكنهم الوصول إلى الدين الحق، كمن يعيش في المناطق النائية والبعيدة وليس له علم بالدين الحق، أو الأطفال والمجانين الذين لا يقدرون على الفهم والإيمان بدين الحق بسبب ضعف قدراتهم الذهنية. يُسمى الفرد المندرج تحت هذا القسم بالجاهل القاصر؛ فهو يجهل بالدين الحق، ومن جهة أخرى، ليس مقصّرًا في جهله. والقسم الثاني:

---

(١) انظر: سورة البقرة، الآيتان ١٣٢، ٢٨٥؛ سورة الشورى، الآية ١٣؛ سورة آل عمران، الآية ٦٧.

(٢) سورة الإسراء، الآية ١٥.

هم الأشخاص الذين يمكنهم الوصول إلى الدين الحق والإيمان به، وتساعدهم على ذلك ظروفهم الجغرافية والثقافية والذهنية، لكنهم قصّروا في هذا المجال بسبب لامبالاتهم أو انكبابهم على الدنيا. ويُسمى الفرد المندرج تحت هذا القسم بالجاهل المقصر.

تأمل: هل يمكن في هذا العصر أن نعثر على جاهل قاصر على الرغم من تطور الاتصالات؟

من خلال الالتفات إلى هذه المقدمات، يمكن القول إن الأشخاص الناجين هم:

الأشخاص الناجون	أتباع الأنبياء الإلهيين الذين التزموا في ذلك الزمان بتكليفهم العقائدي والعمل المطلوب منهم (الإيمان الصحيح والعمل الصالح).
	المسلمون الملتزمون بتكليفهم العقائدي والعملي (الإيمان الصحيح والعمل الصالح)
	الجاهلون القاصرون

انطلاقًا من هذه التوضيحات، يتضح رأي الإسلام في الأشخاص الذين يستحقون العذاب الإلهي. فالذين تصلهم رسالة الأنبياء الإلهيين ولا يؤمنون بسبب عنادهم أو ترجيحهم لمصالحهم الشخصية، فإنهم لا يكونون من الناجين. وهكذا الأمر في الجاهل المقصّر الذي يمكن أن يصل إلى الحق، لكنه يقصّر في ذلك بسبب لامبالاته. فلا يكون هذا الجاهل معذورًا. وهكذا أيضًا الأشخاص الذين يدّعون الإيمان لكنهم

لا يمتثلون للأوامر الإلهية (أي العاصون)، فإنهم يستحقون العذاب بمقدار معاصيهم[1].

---

(١) أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وهو هاشم صاحب البريد، قال: كنت أنا ومحمد بن مسلم وأبو الخطاب مجتمعين فقال لنا أبو الخطاب: ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر؟ فقلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، فقال أبو الخطاب: ليس بكافر حتى تقوم عليه الحجة، فإذا قامت عليه الحجة فلم يعرف فهو كافر، فقال له محمد بن مسلم: سبحان الله ما له إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر؟! ليس بكافر إذا لم يجحد.

قال: فلما حججت دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) فأخبرته بذلك، فقال: إنك قد حضرت وغابا ولكن موعدكم الليلة، الجمرة الوسطى بمنى.

فلما كانت الليلة اجتمعنا عنده وأبو الخطاب ومحمد بن مسلم فتناول وسادة فوضعها في صدره ثم قال لنا: ما تقولون في خدمكم ونسائكم وأهليكم أليس يشهدون أن لا إله إلا الله؟

قلت: بلى،

قال: أليس يشهدون أن محمدًا رسول الله صلى الله عليه وآله؟

قلت: بلى،

قال: أليس يصلون ويصومون ويحجون؟

قلت: بلى،

قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟

قلت: لا،

قال: فما هم عندكم؟

قلت: من لم يعرف [هذا الأمر] فهو كافر.

قال: سبحان الله أما رأيت أهل الطريق وأهل المياه؟

قلت: بلى،

قال: أليس يصلون ويصومون ويحجون؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول اله؟

قلت: بلى،

قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟

قلت: لا،

قال: فما هم عندكم؟

مستحقو العذاب	المعاندون
	العاصون
	الجاهلون المقصرون

التعددية السلوكية

تُعدّ التعددية السلوكية نوعًا آخر من أنواع التعددية. والمراد من التعددية السلوكية هو السلوك السلمي مع أتباع الأديان المختلفة وتجنّب إقامة الحروب والصراعات الدينية. وهذه النظرية مقبولة في التعاليم الإسلامية لكن ضمن ظروف خاصة. وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ

قلت: من لم يعرف [هذا الأمر] فهو كافر.

قال: سبحان الله أما رأيت الكعبة والطواف وأهل اليمن وتعلقهم بأستار الكعبة؟

قلت: بلى،

قال: أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ﷺ ويصلون ويصومون ويحجون؟

قلت: بلى،

قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟

قلت: لا

قال: فما تقولون فيهم؟

قلت: من لم يعرف فهو كافر.

قال: سبحان الله هذا قول الخوارج، ثم قال: إن شئتم أخبرتكم،

فقلت أنا: لا،

فقال: أما إنه شر عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا، قال: فظننت أنه يديرنا على قول محمد بن مسلم. (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٤٠١).

يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾[1]. كما روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال لمالك الأشتر: «فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق ... فأعطهم من عفوك وصفحك»[2]. كما قال عليه السلام: «من آذى ذمّيًّا فكأنما آذاني»[3]. وعندما أتاه فقير مسيحي كبير السنّ، أمر عليه السلام أن يُعطى حقوقه من بيت مال المسلمين[4].

ومن خلال الالتفات إلى النصوص الإسلامية، نجد أن الأقليات الدينية، إن عاهدت الحكومة الإسلامية، فبإمكانهم أن يعيشوا بحرية في البلاد الإسلامية طالما أنهم لم يتعدّوا على حقوق المسلمين، ويجب على المسلمين أن يتعاملوا معهم باحترام أيضًا. وقد شاهدنا طوال التاريخ هذا السلوك من المسلمين. كما أن المؤرخين الغربيين يعتبرون الحكام المسلمين قادة المشرّعين المنصفين والمحترمين للأديان الأخرى[5].

لكن لا توجد ملازمة بين التعددية السلوكية والتعددية في الحقانية؛ فالسلوك المحترم الصادر من المسلمين تجاه أتباع سائر الأديان لا يعني الاعتراف بحقانية أديانهم. كما أنه لا ينحصر الطريق

(١) سورة الممتحنة، الآية ٨.

(٢) **نهج البلاغة**، تحقيق: صبحي صالح، الرسالة رقم ٥٣.

(٣) عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، الجزء ١٧، الصفحة ١٤٧.

(٤) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٥، الصفحة ٦٦.

(٥) ويل ديورانت، **تاريخ تمدن**، الجزء ٤، الصفحة ٤٣٢.

الأفضل في العيش السلمي بين الأديـان بالتعددية في الحقانية. والغفلة عن هذه المسألة دفعت بعض الكتّاب للقول بالتعددية في الحقانية بدافع إيجاد الصلح والعيش السلمي بين أتباع الأديان المتعددة[1].

شواهد على نظرية التعددية الدينية، ومناقشتها

يستفيد أتباع التعددية الدينية من بعض الشواهد لأجل تأييد نظريتهم[2]. وسنشير فيما يلي إلى ثلاثة نماذج من هذه الشواهد، وهي:

---

(١) يعتقد الإسلام بأنه ليس للحرب أو في الصلح في نفسيهما قيمة ذاتية، بل قيمة كلّ منهما مرتبطة في توفير الظروف لعبودية الإنسان. لذا، لو قام فريق عن تصميم وإرادة لمنع هداية سائر الناس، فإنه في هذه الحالة يجب مواجهتهم. كما أنه لو اقتضت المصالح العامة للمسلمين المعاهدة مع غير المسلمين، فإنه سيكون لهدا الصلح قيمة.

(٢) اعتمادا عى نظرية المعرفة عند كانط، ومن خلال التمييز بين الواقع والأفهام المختلفة للواقع، وانطلاقًا من سعة الرحمة الإلهية ونظرية جوهر الدين وصدفه، والتمثيلات المتعددة، بيّن نظريته. أما عبد الكريم سروش - وهو من أتباع التعددية الدينية -، فقد ذكر في كتابه صراط هاى مستقيم، عددًا من الأدلة لإثبات التعددية الدينية. ويمكن عنونة هذه الأدلة بالنحو التالي: القبض والبسط النظريين في الشريعة، التجربة الدينية، شعر مولوي، الهداية الخفية، الهداية العامة، أمور العالم المشوبة، قرب الحقائق، القيَم الأخلاقية، والتدين العبي. وللاطلاع على النقود الواردة على هذه الأدلة، انظر: السيد محمود نبويان، **شمول گرايى**؛ عباس نيكزاد، **صراط مستقيم: نقدى بر قرائت دكتر سروش از پلوراليسم دينى.**

١. هداية الله العامة

من أسماء الله تعالى اسم «الهادي»، وتُعدّ الهداية العامة إحدى سننه، بحيث تشمل كل الناس. واللازم من اسم الهادي أن يكون مسمّاه حقيقيًّا، وبالتالي تكون هداية الله شاملة لكل الناس، وإلا كان اسم الهادي اسمًا تشريفيًّا لا حقيقيًّا.

المناقشة

١. لا بدّ أوّلًا من توضيح معنى اسم «الهادي» الذي يُسمى الله تعالى به. المراد من الهداية العامة لله تعالى هو توفير الظروف الداخلية - كالعقل والاختيار - والخارجية - كإرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية - للهداية، حتى يتمكّن كل إنسان من اختيار الطريق الصحيح من خلال الاستفادة منها. وتحقق هذه الهداية يستلزم الدلالة على الحق والباطل - أي إراءة الطريق -، ولا يستلزم أن يكون كل الناس مهديين بالضرورة وحتى دون اختيارهم. فلا يلزم من الهداية العامة أن يهتدي كل الناس أو أكثرهم؛ لأنه يمكن أن لا يكون لدى بعضهم القدرة على معرفة طريق الهداية الصحيح كالأطفال والمجانين، ويمكن لبعضهم الآخر أن لا يتمكّن من الوصول إلى هذا الطريق بسبب بعض الظروف الطبيعية والاجتماعية الخاصة، كما يمكن لبعض ثالث أن لا يستفيد من ظروف الهداية التي هيأها الله تعالى للناس. أما الهداية الإلهية الخاصة، فتشمل الذين عرفوا طريق الهداية الحقيقي واختاروه واستفادوا منه.

٢. ذكر الله تعالى في القرآن الكريم أن الناجين هم الأقلية، وأن غير المؤمنين والضالين هم الأكثرية: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[1]، و﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[2]. لكن هذه الأمور لا تخدش بالهداية الإلهية العامة؛ لأن عدم اهتداء الناس مسبَّب لأسباب أخرى كاتباع الشيطان والمستكبِرين والمضلين وهوى النفس والشهوات.

٣. لو يلزم من اسم الله «الهادي» أن يكون كل الناس مهديين بالفعل وبالضرورة، للزم من اسم الله «المضلّ» أن يكون كل الناس ضالين أيضًا بالفعل وبالضرورة، وهذا تناقض محال.

تأمل: قالوا في هذا الاستدلال: «يلزم من اسم الهادي أن يكون أكثر الناس مهديين». بدّل كلمة الهادي الواردة في هذا الاستدلال بكلمة الشافي، غيّر تتمة العبارة على أساسها، وأجرِ حوارًا جديدًا مرتبطًا بنتائج العبارة الجديدة.

(١) سورة الفرقان، الآية ٤٤.

(٢) سورة يوسف، الآية ١٠٣.

٢. إثابة أتباع الأديان المختلفة

من الشواهد الأخرى التي يستند إليها أتباع التعددية الدينية هو الآيات القرآنية الدالّة على استحقاق أتباع الأديان المختلفة للثواب. فهؤلاء يعتقدون أن هذه الآيات مؤيِّدة للتعددية الدينية، مثل الآيات التالية:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1].

فهذه الآية تشير إلى نجاة أتباع الإسلام والمسيحية واليهودية والصابئة بشرط أن يكون لديهم إيمان وعمل صالح. وهذا شاهد على أن الإسلام يعتقد بحقانية سائر الأديان مضافًا إلى اعتقاده بحقانيته.

المناقشة

١. مفاد هذه الآية هو أن الإيمان بأي دين حقيقي والعمل الصالح على طبقه، يكون سببًا للنجاة من العذاب، وبأن أتباع الدين الحقيقيين هم الذين يلتزمون بأحكام دينهم في زمن دينهم. نعم، بعد إتيان دين جديد وأحكام جديدة، لا يكون اتباع الدين المنسوخ اتباعًا للدين الحقيقي، بل إن بقاءهم على الدين السابق يُعدّ عصيانًا للدين السابق؛ لأن الأديان السابقة لمّا كانت أديانًا سماوية، فإنها تحكم بلزوم اتباع الدين الجديد، فلا يجوز البقاء على الدين القديم عند إتيان الدين

(١) سورة البقرة، الآية ٦٢؛ وانظر أيضًا: سورة المائدة، الآية ٦٩.

الجديد. وعلى هذا الأساس، يعتقد القرآن الكريم أن الأتباع الحقيقيين للأديان السماوية السابقة - التي كانت هي الأديان الحقة في زمانها وقبل إتيان الدين الجديد - هم أهل نجاة من العذاب أيضًا؛ لأنه كان يجب عليهم في ذلك الزمان أن يتّبعوا ذلك الدين[1].

٢. لو كان مراد هذه الآية هو اعتبار كل الأديان الموجودة حاليًا والقول بحقانيتها، لكانت متعارضة مع مضمون آيات أخرى، من قبيل:

---

(١) يوجد عدد من الآراء في تفسير الآية ٦٢ من سورة البقرة والآية ٦٩ من سورة المائدة؛ لكن لا تثبت التعددية في الحقانية بأي من هذه التفاسير والآراء. فبعض التفاسير تذكر أن المسيحيين واليهود يعتقدون بأنهم أولاد الله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ (سورة المائدة، الآية ١٨)، وأن الدخول إلى الجنة والخلاص والهداية منحصر بهم: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ (سورة البقرة، الآية ١١١)، ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْ﴾ (سورة البقرة، الآية ١٣٥)، بل إن عصاتهم يتعذّبون مدة قليلة: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ (سورة البقرة، الآية ٨٠)؛ لذا، أبطل الله تعالى هذا الاعتقاد في الآية ٦٢ من سورة البقرة والآية ٦٩ من سورة المائدة، فقال الله تعالى بعدم وجود علاقة بين الانتساب إلى المسيحية واليهودية وبين الخلاص والدخول إلى الجنة، بل الشرط اللازم للنجاة هو الإيمان والعمل الصالح.

ويوجد تفسير آخر من هذه التفاسير ناظر إلى سبب النزول، حيث ورد أنه كان سلمان من جنديسابور، وكان ابن الملك صديقًا له مؤاخيًا، وذات مرة تعرّفا على راهب مسيحي، فاعتنقا المسيحية. ثم بعد ذلك، أتى سلمان مع الراهب إلى الموصل واشتغل بالعبادة، فبشّره هذا الراهب بظهور النبي محمد ﷺ، ثم قال له: أنا أصبحت رجلًا كبيرًا، ولعلك تُدركه. وفي الطريق، أسر عربيان سلمانَ، وباعاه لامرأة في المدينة. فرأى هناك النبي ﷺ وأسلم بين يديه. وفي يوم من الأيام، تحدّث سلمان للنبي ﷺ عن صديقه وعن الراهب، ثم سأله عن عاقبتهما. فقال له أحد الحاضرين إنهما من أهل جهنم. حينئذ، نزلت هذه الآية (انظر: ناصر مكارم الشيرازي، **تفسير نمونه**، الجزء ١، الصفحات ٢٨٥ - ٢٨٨).

- الآيات التي تحصر الهداية بالدين الإسلامي وتنصّ على أن أتباع الأديان الأخرى هم ضالون، مثل:

﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ﴾[1]،

﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[2].

- الآيات التي تدعو اليهود والمسيحيين إلى الإسلام، مثل:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ءَامِنُوا۟ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾[3].

- الآيات المبيِّنة لأخذ الله الميثاق من الأنبياء السابقين في اتباع النبي اللاحق، مثل:

﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٣٧.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٨٥.

(٣) سورة النساء، الآية ٤٧؛ وانظر أيضًا: سورة البقرة، الآيات ٤١ - ٤٢، ١٣٦، ١٧٠؛ سورة آل عمران، الآيات ٦٤، ٩٨، ١١٠؛ سورة المائدة، الآيات ٦٥، ٧٧ - ٨١، و ...

وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِيۖ قَالُوٓاْ أَقْرَرْنَاۚ قَالَ فَٱشْهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[1].

- الآيات التي ترى استلزام بعض عقائد المسيحيين واليهود للكفر، أو ترى بطلان بعضها، مثل:

﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَۚ﴾[2].

﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾[3].

٣. وجود عدّة طرق إلى الله تعالى

يستند البعض إلى العبارة التالية: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق» أو «بعدد أنفس الخلائق»، وينسبونها إلى النبي الأكرم ﷺ، ثم يستنتجون عدم انحصار طريق الوصول إلى الله بدين خاص، وبأنه يجب عدم البحث عن حقانية دين واحد فقط، ويجب الحديث عن الصرط المستقيمة بدلا من الصراط المستقيم.

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٨١.

(٢) سورة المائدة، الآية ١٧.

(٣) سورة النساء، الآية ١٥٧؛ وانظر أيضًا: سورة النساء، الآية ١٧١؛ سورة التوبة، الآيتان ٣١ - ٣٢؛ سورة المائدة، الآية ٦٤.

مناقشة

١. لا دليل على نسبة هذه العبارة وما يشبهها إلى المعصومين عليهم السلام، وهي عادة ما تُنسب إلى العرفاء[1]. وبالتالي، يجب عليهم أن يأتوا بدليل آخر لإثبات صدق مضمون هذه العبارة.

٢. يمكن لهذه العبارة وأمثالها أن تفيد معانيَ غير التعددية الدينية ويمكن قبولها، كما بيّن ذلك الكثير من العلماء المسلمين في كتبهم، كأن نقول مثلًا إن معناها هو تجلي الله تعالى في كل نفس من أنفاس المخلوقات ويمكن لكل منها أن يعكس العظمة الإلهية، أو أن نقول إن معناها أن طرق معرفة الله غير منحصرة في طريق خاص بل يمكن معرفته تارة عبر البرهان العقلي وأخرى عبر الأدلة المعتمدة على الشواهد التجريبية وثالثة على العلم الحضوري والشهودي، فكل شخص يمكنه الاستفادة من طريق ودليل من هذه الأدلة بحسب طاقته ودرجة فهمه. وهذه الطرق والأدلة مختلفة من عدة جهات؛ فهي مختلفة من حيث السهولة والصعوبة، ومن حيث مراتب العرفان ودرجات الاطمئنان[2]. أو يكون معنى هذه العبارات أن لكل شخص في داخله طريقًا خاصًا لمعرفة الله تعالى وهو علمه الحضوري الخاص به.

---

(١) لقد نسب السيد حيدر الآملي هذه العبارة إلى نبي الإسلام صلى الله عليه وآله دون أن يذكر أي سند أو مصدر؛ لكنه أشار إلى أن المنحرفين عن الدين يفهمون من هذه العبارة أن كل الموجودات هم على الصراط المستقيم وأنه لا يوجد تفاضل بين الأنبياء والأولياء والعلماء والعرفاء والملائكة، فيكونون بذلك قد عطّلوا كل الأحكام الشرعية والقوانين الإلهية ولم يعتنوا بالعلم والعمل أبدًا (انظر: السيد حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، الصفحات ٩٥ - ٩٧).

(٢) نظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٦٤، الصفحة ١٣٧.

خلاصة الدرس

١. المراد من التعددية الدينية هو النظرية التي تعترف بكل الأديان - سواء التوحيدية أو غيرها، والأصلية أو المحرَّفة - وتعتبرها كلها على حق.

٢. التعددية الدينية نظرية مرتبطة بحقانية الأديان واعتبارها، وتختلف عن التعددية في الخلاص والنجاة وعن التعددية السلوكية.

٣. النظرية التقليدية المسيحية كانت الانحصارية، بحيث يكون الدين المسيحي فقط على حق، وأما غير المسيحيين والذين كانوا قبل عيسى عليه السلام فلا يحق لهم الدخول إلى الجنة.

٤. لأجل معالجة بعض الإشكالات التي ابتُليت بها نظرية الانحصارية، ذهب كارل رينر للقول بنظرية الشمولية، بحيث لا تنحصر الحقانية بالمسيحية، بل إن أتباع سائر الأديان يكونون مسيحيين مجهولين، ويستحقون دخول الجنة.

٥. مع شيوع الفكر الليبرالي، طرح جون هيك نظرية التعددية الدينية كردّة فعل على الإشكالات الواردة على النظرية الانحصارية المسيحية، ومتأثّرًا أيضًا بالصراعات المذهبية الحاصلة بين المسيحيين.

٦. من مباني نظرية هيك هو استحالة الوصول إلى الحقيقة كما هي عليه، وأن فهمنا للحقيقة ممتزج ومتأثر ببنيتنا وقوالبنا الذهنية. وهذا مبنى لا دليل عليه ومُبتلى بالتناقض الداخلي ويؤدّي إلى النسبية.

٧. فكّك هيك بين حقيقة الأديـان وبين تعاليمها، ورأى أن حقيقة الأديان وجوهرها هو تحوّل الشخصية عبر التغير نحو الحقيقة، وأما العقائد والمناسك الدينية، فهي أمور ثانوية وفرعية في الدين وناشئة عن الذهنيات المختلفة للأفراد الذين يواجهون الدين.
٨. انطلاقًا من مبنى هيك في استحالة الوصول إلى الحقيقة، لا نعرف كيف اكتشف بنفسه حقيقة الدين!
٩. القول بأن العقائد والمناسك الدينية أمور ثانوية وفرعية يؤدي إلى نفي كل الأديان، ونفي وظيفة الدين في الإجابة عن الأسئلة المصيرية وفي الهداية العملية إلى السعادة.
١٠.رمزية لغة الدين هي من مباني نظرية هيك أيضًا، وهي تنافي كون الدين هاديًا.
١١.كان هيك يائسًا من حلّ الصراعات الكلامية بين الأديان، والحال أنه يمكن محاكمة الكثير من القضايا المتعارضة بين الأديان على أساس البديهيات العقلية.
١٢.لا يوجد تلازم بين الخلاص والحقانية والعيش السلمي.
١٣.على الرغم من مخالفة الإسلام للتعددية في الحقانية، إلا أنه يعتبر أتباع الأديان الإلهية الأخرى في زمان اعتبار دينهم، والجاهلين القاصرين، من أهل النجاة والخلاص.
١٤.التعددية السلوكية مقبولة في التعاليم الإسلامية لكن ضمن ظروف خاصة.

١٥.تمسك بعض أتباع التعددية الدينية بالهداية الإلهية العامة وبما يلزم من معنى اسم الله «الهادي»، لأجل إثبات حقانية سائر الأديان.

١٦.لا يلزم من كون الله هاديًا أن يهتدي كل الناس أو أغلبهم، كما أنه لا يلزم من كونه تعالى مضلًّا أن يضل كل الناس أو أغلبهم؛ لأن معنى الهداية العامة هو توفير الظروف الداخلية والخارجية اللازمة للهداية. لكن قد لا يستطيع بعض الناس الاستفادة من هذه الهداية، كما قد لا يريد ذلك بعضهم الآخر.

١٧.الآيات التي تدل على إثابة أتباع الأديان السماوية الأخرى، إنما هي ناظرة لزمان حقانية هذه الأديان واعتبارها. كما أنه يوجد الكثير من الآيات الدالة على عدم حقانية سائر الأديان في الزمن الحاضر.

١٨.ليس من الثابت نسبة حديث «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق» إلى المعصومين عليهم السلام، لكن له بعض المعاني المقبولة، من قبيل: أن معناها هو تجلي الله تعالى في كل نفس من أنفاس المخلوقات ويمكن لكل منها أن يعكس العظمة الإلهية، أو أن طرق معرفة الله غير منحصرة في طريق خاص، أو أنه لكل شخص علم حضوري خاص به يكون طريقًا لمعرفة الله.

الأسئلة

- عرّف التعددية الدينية.
- اذكر لنا لمحة تاريخية عن نظرية التعددية الدينية في الغرب.
- بيّن جهات الاختلاف وجهات الاشتراك في مسألة النجاة بين نظرية الشمولية ونظرية الانحصارية.
- بيّن الفرق بين التعددية في باب الحقانية وفي الخلاص وفي السلوك.
- وضّح نظرية التعددية الدينية عند جون هيك بناء على المباني التي يعتمدها.
- لماذا لا يمكن قبول التعددية الدينية؟
- هل يمكن عدّ الهداية الإلهية العامة شاهدًا على صحة نظرية التعددية الدينية؟ بيّن ذلك.
- هل الإسلام تعددي أو انحصاري فيما يرتبط بـ: الحقانية والخلاص والسلوك؟ بيّن ذلك.
- ما هي نظرة الإسلام للناجين وللذين يستحقون العذاب؟
- هل إثابة أتباع الأديان السماوية الأخرى مستلزمة لحقانية جميع الأديان في الزمن الحاضر؟ وضّح ذلك.
- هل يُعدّ وجود الطرق المتعددة إلى الله شاهدًا على صحة نظرية التعددية الدينية؟ وضّح ذلك.
- قارن بين الآية ٢٨٥ من سورة البقرة وبين مدّعى التعددية الدينية.

- لقد اخترنا لك بعض عبارات أتباع التعددية الدينية. بيّن مبنى كلّ منها، وناقش العبارة على ضوئه:

- يمكننا الحديث عن خلاص أتباع سائر الأديان عندما نكون معتقدين بحقانيتها كلها. فلكل دين حظّ من الحقانية، لذا، يحصل الخلاص عندما يُلتزَم بشريعته. وأما القول بأن الله تعالى يحب الناس المتديّنين أكثر من غيرهم، وأن أتباع سائر الأديـان ينجون من العذاب بسبب تفضل الله ولطفه، لهو قول خاطئ ونظرية بعيدة عن الصواب (السيد حسن حسيني، **پلوراليسم دينى يا پلوراليسم در دين: گفت و گو با سيد حسين نصر**، الصفحتان ٣١٠ - ٣١١).

- السبيل إلى وحدة الفرق الإسلامية التي يدور الحديث عنها اليوم، ليس إلا الاعتقاد بأن هذه الكثرة طبيعية، وأن نقبلها ...، لا أن نعتقد في قلوبنا بأن كل شخص غيرنا فهو إلى جهنم ...، لكننا نتصالح في هذه الدنيا بسبب وجود بعض المصالح (عبد الكريم سروش، **صراط هاى مستقيم**، الصفحتان ٦٦ - ٦٧).

- طالما أن أتباع الأديان يتصوّرون أنهم هم الأفضل من سائر الأديان، فإنه لا يمكن أن يحصل أي صلح واقعي بين الأديان العالمية (علي أكبر رشاد، **مباحثه با جان هيك**، الصفحة ٥٢).

- لقد أوصى الإسلام بالتعايش السلمي مع أتباع سائر الأديان وبمداراتهم، واحترام أموالهم وأرواحهم. وهذا ما لا يتلاءم مع القول بنسخ سائر الأديان (السيد حسن حسيني، **پلوراليسم دينى يا پلوراليسم در دين: گفت و گو با سيد حسين نصر**، الصفحتان ٣٠٧ - ٣٠٨؛ السيد حسين نصر، **جوان مسلمان و دنياى متجدد**، الصفحة ١٢).

- النظرية الانحصارية فيها تلويح بإنكار رحمة الله الواسعة والشاملة لكل الناس ... هل يُعقل أن الله قد أوجد نظامًا، قدّر فيه مئات ملايين الرجال والنساء والأطفال، أي إن أغلب العرق الإنساني ... يُساق إلى جهنم وعذابها؟ (علي أكبر رشاد، **مباحثه با جان هيك**، الصفحة ٤١).
- لو قلنا إنه لا يمكن قبول أي دين آخر غير الإسلام، أي - كما يقول بعض المسلمين - أن الأديان قد نُسخت بظهور الإسلام، في هذه الحالة نسأل: لماذا إذًا جعل الله تعالى في القرآن الكريم والنبي الأكرم ﷺ في أحاديثه المسلمين مسؤولين عن حفظ مال سائر الأمم - أي أهل الكتاب - وروحهم وحياتهم وحريتهم وعبادتهم؟ (السيد حسن حسيني، **پلوراليسم دينى يا پلوراليسم در دين: گفت و گو با سيد حسين نصر**، الصفحة ٣٠٧).
- يمكننا أن نسأل: لو لاحظنا الطوائف المتدينة (أي بغضّ النظر عن غير المتدينين) الذين يصل عددهم إلى مليارات الأشخاص، فهل الأقلية الشيعية الاثني عشرية فقط هم المهتدون وسائر الناس ضالون وكافرون (بحسب اعتقاد الشيعة)؟ أو الأقلية اليهود - الذين يصل عددهم إلى ١٢ مليونًا تقريبًا - هم فقط المهتدون وسائر الناس مطرودون وملعونون (بحسب اعتقاد اليهود)؟ حينئذ نسأل: أين تحققت الهداية الإلهية؟ وأين تجلى اسم الله الهادي؟ (عبد الكريم سروش، **صراط هاى مستقيم**، الصفحتان ٣٣ - ٣٤).
- برأيك، هل توجد أرضية فكرية واجتماعية لطرح مسألة التعددية الدينية في المجتمع الإسلامي؟

- بيّن وجوه الاشتراك والاختلاف بين نظرية تعدد القراءات ونظرية التعددية الدينية.
- بالنسبة لمن يعتقد بعدم الفائدة العملية لبحث التعددية الدينية، ماذا ستكون مكانة هذا البحث في الحكومة الدينية والهيكلية السياسية؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

- جون هيك، **مباحث پلوراليسم دينى**، ترجمة: عبد الرحيم گواهى، نشر علم، طهران، ١٣٨٦.
- ______، **فلسفه دين**، ترجمة: بهرام راد، هدى، طهران، ١٣٧٢.
- السيد حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، طهران، ١٣٦٨، ص الصفحات.
- الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الجزء ٢، الطبعة الثالثة، ناصرخسرو، طهران، ١٣٧٢، الجزء ٩، الصفحة ٣٨٧.
- مرتضى مطهري، **عدل الهى** (القسم التاسع)، في: مجموعه آثار، صدرا، تهران، ١٣٨٠، الجزء ١، الصفحات ٢٦٧ - ٣٤٢.
- السيد محمود نبويان، **شمول گرايى**، هماى غدير، قم، ١٣٨٢.
- محمد لغنهاوزن، **اسلام و كثرت گرايى دينى**، ترجمة: نرجس جواندل، مؤسسه فرهنگى طه، قم، ١٣٧٩.
- ______، **پلوراليسم: ديدگاه متفكران مسلمان**، ترجمة: نرجس جواندل، معرفت، العدد ٢٣، شتاء ١٣٧٦.
- ______، **نكاتى چند پيرامون پلوراليزم دينى**، ترجمة: أحمد رضا جليلي، معرفت، العدد ٢٤، ربيع ١٣٧٧.
- عدنان أصلان، **پلوراليسم دينى: كثرت اديان از نگاه جان هيك و سيد حسين نصر**، ترجمة: إنشاءالله رحمتي، نقش جهان، طهران، ١٣٨٢.

- حسن يوسفيان، **كلام جديد**، سمت، قم، ۱۳۸۹، الفصل العاشر.
- محمد حسن قدردان قراملكي، **كندوكاوی در سویه های پلوراليزم**، كانون انديشه جوان، طهران، ۱۳۸٦.

المصادر

الفارسية والعربية

الكتب

١. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، **شرح نهج البلاغة**، مكتبة آية المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ ق.

٢. ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، تصحيح: مهدي لاجوردي، نشر جهان، طهران، ١٣٧٨ ق.

٣. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، **كتاب الموضوعات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ ق.

٤. ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، لا ت.

٥. ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ ق.

٦. أصلان، عدنان، **پلوراليسم دينى، كثرت اديان از نگاه جان هيك و سيد حسين نصر**، ترجمة: إنشاءالله رحمتي، نقش جهان، طهران، ١٣٨٢.

٧. الآملي، السيد حيدر، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، طهران، ١٣٦٨.

٨. باربور، إيان، **علم و دين**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشگاهى، طهران، ١٣٨٤.

٩. بالمر، ريتشارد ا.، **علم هرمنوتيك**، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، هرمس، طهران، ١٣٩٠.

١٠.بترسون، مايكل وآخرون، **عقل و اعتقاد دينى: درآمدى بر فلسفه دين**، طرح نو، طهران، ١٣٧٦.

١١.توران، إمداد، **تاريخمندى فهم در هرمنوتيك گادامر: جستارى در حقيقت و روش**، بصيرت، طهران، ١٣٨٩.

١٢.جوادي الآملي، عبد الله، **دين شناسى**، الطبعة الخامسة، مؤسسه إسراء، قم، ١٣٨٧.

١٣.حبيبي، رضا و محمد شجاعي شكوري، **فلسفه علوم تجربى**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٩١.

١٤.الحر العاملي، محمد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، آل البيت، قم، ١٤٠٩ ق.

١٥.حسين زاده، محمد، **معرفت دينى، عقلانيت و منابع**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني ﷺ، قم، ١٣٨٩.

١٦.حسين زاده، محمد، نگاهى معرفت شناختى به وحى، الهام، تجربه دينى عرفانى وفطرت، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني ﷺ، قم، ١٣٩٠.

١٧.حسين زاده، محمد، **پژوهشى تطبيقى در معرفت شناسى**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني ﷺ، قم، ١٣٨٢.

١٨.حسين زاده، محمد، **دين شناسى: عقلانيت دين، قلمرو دين، پلوراليسم دينى و دين و پارادوكس تقليد**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني ﷺ، قم، ١٣٨٣.

١٩.حسين زاده، محمد، **مبانى معرفت دينى**، الطبعة الثانية، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني ﷺ، قم، ١٣٨٠.

٢٠.حسين زاده، محمد، **معرفت شناسى در قلمرو گزاره هاى پسين**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني ﷺ، قم، ١٣٩٤.

٢١.حسين زاده، محمد، **منابع معرفت**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني ﷺ، قم، ١٣٨٦.

٢٢.خسروبناه، عبد الحسين، **قلمرو دين**، مركز مطالعات و پژوهش هاى فرهنكى حوزه علميه قم، قم، ١٣٨١.

٢٣.ديكارت، رينه، **تأملات در فلسفه اولى**، ترجمة: أحمد أحمدي، سمت، طهران، ١٣٨١.

٢٤.ديورانت، ويل، **تاريخ تمدن**، ترجمة: أبي طالب صارمي، أبي القاسم باينده و أبي القاسم طاهري، الطبعة الثالثة، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، طهران، ١٣٧١.

٢٥.ديفيس، ك. ف، **ارزش معرفت شناختى تجربه دينى**، ترجمة: علي شيرواني و حسين علي شيدان شيد، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ١٣٩١.

٢٦.الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، دار القلم، بيروت، ١٤١٦ ق.

٢٧.رشاد، علي أكبر، **مباحثه با جان هيك**، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، طهران، ١٣٩١.

٢٨.ساجدي، أبو الفضل، **زبان دين و قرآن**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني قدس سره، قم، ١٣٨٣.

٢٩.سروش، عبد الكريم، **قبض و بسط تئوريك شريعت**، الطبعة الأولى، صراط، طهران، ١٣٧٠.

٣٠.الشريف الرضي، محمد بن الحسين، **نهج البلاغة**، (مجموعة كلمات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام)، تحقيق: صبحي صالح، هجرت، قم، ١٤١٤ ق.

٣١.الصدر، السيد محمد باقر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ١٣٩١ ق.

٣٢.الطباطبائي، السيد محمد حسين، **بداية الحكمة**، ترجمة وشرح: علي شيرواني، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٨.

٣٣.الطباطبائي، السيد محمد حسين، **نهاية الحكمة**، ترجمة وشرح: علي شيرواني، بوستان كتاب، قم، ١٣٧٤.

٣٤.الطباطبائي، السيد محمد كاظم، **منطق فهم حديث**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خميني ﷺ، قم، ١٣٩٠.

٣٥.الطبرسي، أحمد بن علي، **الاحتجاج على أهل اللجاج**، نشر مرتضى، مشهد، ١٤٠٣ ق.

٣٦.الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الطبعة الثالثة، نشر ناصرخسرو، طهران، ١٣٧٢.

٣٧.الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، **تلخيص المحصل**، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ ق.

٣٨.عارفي، عباس، **مطابقت صور ذهنى با خارج: پژوهشى درباره رئاليسم معرفت شناختى و ارزش شناخت**، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، طهران، ١٣٨٨.

٣٩.عبوديت، عبد الرسول و مجتبى مصباح، **مبانى انديشه اسلامى ٢**

(خداشناسی)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني ﷺ، قم، ١٣٩٦.

٤٠.فعالي، محمد تقي، **تجربه دینی و مکاشفه عرفانی**، پژوهشگاه و اندیشه اسلامی، طهران، ١٣٨٩.

٤١.فنائي الأشكوري، محمد، **علم حضوری: سنگ بنای معرفت بشری و پایه ای برای معرفت شناسی و ما بعد الطبیعة متعالی**، الطبعة الأولى، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني ﷺ، قم، ١٣٧٥.

٤٢.الفيض الكاشاني، محمد محسن، **تفسير الصافي**، مكتبة الصدر، طهران، ١٤١٥ ق.

٤٣.الفيومي، أحمد بن محمد، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، دار الهجرة، قم، ١٤١٤ ق.

٤٤.قدردان قراملكي، محمد حسن، **کندوکاوی در سویه های پلوراليزم**، کانون اندیشه جوان، طهران، ١٣٨٦.

٤٥.كريمي، مصطفى، **قرآن و قلمروشناسی دین**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني ﷺ، قم، ١٣٨٥.

٤٦.غروندن، جان، **هرمنوتيك**، ترجمة: محمد رضا أبي القاسمي، ماهی، طهران، ١٣٩٣.

٤٧.لغنهاوزن، محمد، **اسلام و کثرت گرایی دینی**، ترجمة: نرجس جواندل، مؤسسه فرهنگی طه، قم، ١٣٧٩.

٤٨.المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ ق.

٤٩.محمدي، عبد الله، نصر، **سنّت و تجدد**، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران، ١٣٩١.

٥٠.مصباح اليزدي، محمد تقي، **آموزش فلسفه**، الطبعة الثانية، چاپ و نشر بين الملل، طهران، ١٣٧٩.

٥١.مصباح اليزدي، محمد تقي، **تعدد قرائت ها**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني ﷺ، قم، ١٣٨٦.

٥٢.مصباح اليزدي، محمد تقي، **رابطه علم و دين**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني ﷺ، قم، ١٣٩٢.

٥٣.مطهري، مرتضى، **مجموعه آثار**، صدرا، طهران، ١٣٨٠.

٥٤.مكارم الشيرازي، ناصر، **تفسير نمونه**، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٢.

٥٥.موزر، بول و آخرون، **درآمدی موضوعی بر معرفت شناسی معاصر**، ترجمة: رحمت الله رضايی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني ﷺ، قم، ١٣٨٥.

٥٦.مولوي، جلال الدين محمد بن محمد، **مثنوی معنوی**، نشر بوته، طهران، ١٣٨١.

٥٧.نبويان، السيد محمود، **شمول گرايی: نقدی بر كتاب صراط های مستقيم عبد الكريم سروش**، همای غدير، قم، ١٣٨٢.

٥٨.نصري، عبد الله، **راز متن: هرمنوتيك، قرائت پذيری متن و منطق فهم دين**، سروش، طهران، ١٣٨٩.

٥٩.النعماني، محمد بن إبراهيم، **كتاب الغيبة**، تصحيح: علي أكبر غفاري، صدوق، طهران، ١٣٩٧ ق.

٦٠.نيكزاد، عباس، **صراط مستقيم، نقدی بر قرائت دكتر سروش از پلوراليسم دينی**، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، قم، ١٣٨٩.

٦١.إلهي راد، صفدر، **مبانی انديشه اسلامی ٣ (انسان شناسی)**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني ﷺ، قم، ١٣٩٦.

٦٢.هيك، جون، **فلسفه دين**، ترجمة: بهرام راد، هدی، طهران، ١٣٧٢.

٦٣.هيك، جون، **مباحث پلوراليسم دينی**، ترجمة: عبد الرحيم گواهی، نشر علم، طهران، ١٣٨٦.

٦٤.واعظي، أحمد، **درآمدی بر هرمنوتيك**، مؤسسه فرهنگی دانش و انديشه معاصر، طهران، ١٣٨٠.

٦٥.واعظي، أحمد، **نظريه تفسير متن**، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ١٣٩٠.

٦٦.يوسفيان، حسن، **كلام جديد**، سازمان سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني ﷺ، طهران و قم، ١٣٨٩.

مقالات

٦٧.معرفت شناسی، «پیشینه و تعاریف» (ندوة علمية بحضور العلماء: مصباح اليزدي، محمد لنغهاوزن، غلام رضا الفياضي، مصطفى ملكيان)، مجلة **ذهن**، العدد ١، ربيع ١٣٧٩.

٦٨.خاكي قراملكي، محمد رضا، «قلمرو دين از منظر دين شناسان غربی و اسلامی»، **پگاه حوزه**، العدد ١٧٥، شهر دي (الفارسي) ١٣٨٤؛ العدد ١٧٦ و ١٧٧، شهر بهمن (الفارسي) ١٣٨٤؛ والعدد ١٧٩، شهر اسفند (الفارسي) ١٣٨٤.

٦٩.رباني الكلبايكاني، علي، «تعريف دين از نگاه انديشمندان اسلامی»، **كلام اسلامی**، السنة ١٥، العدد ٥٨، صيف ١٣٨٥.

٧٠.رباني الكلبايكاني، علي، «دين شناسان غربی و تعريف دين (٢)»، **كلام اسلامی**، السنة ١٥، العدد ٦٠، شتاء ١٣٨٥.

٧١.رسولي شربياني، رضا، «نظريه مطابقت در صدق و پارادكس دروغگو»، **مقالات و بررسی ها**، العدد ٧٥، ربيع وصيف ١٣٨٣.

٧٢.رضا نجاد، عز الدين، «تعريف دين»، **كلام اسلامی**، السنة الثالثة، العدد ٩، ربيع ١٣٧٣.

٧٣.شيرواني، علي، «بررسی تعاريف دين از منظری ديگر»، **انديشه نوين دينی**، السنة السابعة، العدد ٢٧، شتاء ١٣٩٠.

٧٤.شيرواني، علي، «تجربه دينى»، في: مجموعة مؤلفين، **جستارهايى در كلام جديد**، سمت، طهران، ١٣٩٤.

٧٥.صالحي، محمد عرب، «نقدى بر هرمنوتيك فلسفى گادامر»، **قبسات**، العدد ٥٨، شتاء ١٣٨٩.

٧٦.عارفي، عباس، «صدق و پارادكس دروغگو»، **ذهن**، العدد ١٣، ربيع ١٣٨٢.

٧٧.مجلة **قبسات**، العدد ٢٣، ربيع ١٣٨١ (عدد خاص بالهرمنيوطيقا وتعدد القراءات).

٧٨.لنغهاوسن، محمد، «پلوراليسم، ديدگاه متفكران مسلمان»، ترجمة: نرجس جواندل، **معرفت**، العدد ٢٣، شتاء ١٣٧٦.

٧٩.لنغهاوسن، محمد، «نكاتى چند پيرامون پلوراليسم دينى»، ترجمة: أحمد رضا جليلي، **معرفت**، العدد ٢٤، ربيع ١٣٧٧.

٨٠.نيوتون، ك. م، «هرمنوتيك»، ترجمة: يوسف أبا ذري، **ارغنون**، العدد ٤، صيف ١٣٧٣.

الإنكليزية

٨١.Hirsch, Eric D., **Validity in interpretation**, Yale University Press, USA, 1967.

٨٢.Gupta, Anil, **Tarski's definition of truth**, in: Edward

Craig, ed., Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, London, 1998.

٨٣.Sion, Avi, **Logical and Spiritual Reflection**, Avi Sion, Geneva, 2008.

